سلسلة كتب الثقافة المقارنة

الاستشراق

العدد الاول كانون الثاني ١٩٨٧

دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان اعظمية - بغداد - العراق ص. ب ٤٠٣٢ . تلكس ٢١٤١٣٥ . هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

كافة المراسلات تعنون باسم السيد رئيس التحرير

المحتويات

لماذا الثقافة المقارنة؟

رئيس التحرير

تصدر دار الشؤون الثقافية العامة سلسلة جديدة من الكتب بعنوان (الثقافة المقارنة)، يتخصص كل عدد منها بموضوع معين يبحث في علاقة الفكر العربي بغيره من الاتجاهات الفكرية والثقافية العامة، جاهداً في اغلب الاحيان ان يتوخى الوصول الى قناعات علمية في ميدان هذه العلاقة، متخلصاً من الشوائب والهنات التي تعيق البحث فيه. والثقافة المقارنة ميدانٌ ليس جديداً، وقيل انها ظهرت اتجاهاً في الكتابة منذ شعور الانسان المتحضر بحاجة الى تقوية اواصر علاقاته بغيره، ومعرفة ردود فعل هذا الغير. وهي في العصر الحديث ميدان معرفي يستحق العناية على اساس ان واحدة من سمات هذا العصر البارزة هي سعة وسائل الاتصال وقدرتها على تخطي الحدود وبلوغ الافاق، الامر الذي يستدعي من جانب الباحث والدارس والاديب والمثقف عامة ان يزيد ويستزيد في هذا المجال، مادام هذا الموضوع يكتسب كل يوم تسمية اضافية ليس آخرها انه الجانب الثقافي في ميدان العلاقات الخارجية بين الدول والامم.

لكن الامر اهم من ذلك، كما ان الاهتمام به ومستوى هذا الاهتمام يعكسان حقيقة اخرى غير التي اعتدنا عليها قبل اكثر من عقدين: فالبحث او الاهتمام الفكري المتصل يعني وجود ما يستلزم ذلك، كما يعني ضمناً وجود الاذهان المهيأة لهذا الغرض، لكن الاذهان تعكس ضمناً الحتميات التاريخية او بعض منعطفاتها في ميدان الثقافة، كما انها مباشرة او من خلالها تؤكد الوضع الكلي لثقافة ما في علاقاتها بغيرها في المحيط الدولي. ولهذا لا يمكن ان نمر سريعاً على اهتمامات بعض مراكز الحركة الثقافية او مؤسساتها خلال السنوات الاخيرة دونما وقفة عند طبيعة النتاج الثقافي العربي مثلاً، واتجاهات هذا النتاج. اذ ان من الواضح ان حركة الترجمة عادت نشطة من والى اللغة العربية، واتسع مجالها الى لغات اخرى غير الفرنسية والانكليزية اللتين كان لهما السبق والاحتكار ايضا في العلاقة مع اللغة العربية، رغم شدة الحاجة الى الاسبانية وغيرها من لغات آسيا وافريقيا. كما ان بعض المؤسسات العربية عنيت بالاستشراق، فاصدر مركز الانماء مجلدين في الثمانينات، واصدر مكتب التربية لدول الخليج العربي مجلدين ايضاً في الاختصاص نفسه، رغم ان الاستاذ رضوان السيد قدم الى المجلدين الاولين بما يعني قناعته بموت الاستشراق، مؤكداً ما تم تداوله قبل سنوات بين المعنيين بدراسة ظاهرة اهتمام الباحث الغربي بالشرق بصفته الاسلامية وليس باية صفة اخرى، مع ميل شديد الى تاكيد الاقتران العربي الاسلامي دون غيره. وهناك ظواهر اخرى عديدة تؤكد اتساع نطاق الاهتمام بالثقافة المقارنة. ونحت جهتا الاصدار منحى حسناً في الاتيان بما هو وثائقي ليعاد نشره، مع تشديد على مناقشة الاتجاهات البارزة او تصويبها. واذا كان (الانماء) معنياً بالبحوث في الاستشراق او بملخصاتها، فان عناية المركز الثاني ذهبت الى الميدان الفلسفي والفقهي والتاريخي لتناقش بعض منطلقات الاستشراق او تصححها او تضيف اليها. وكلاهما اديا مهمة ليست قليلة الشان، وهي لا يمكن ان تمر دون استحساننا وتثميننا.

ونحن في مجلدي مناقشة الاستشراق اللذين يفتتحان سلسلة (الثقافة المقارنة) نؤكد ضرورة البحث في هذا الميدان قبل هجره، على اسس قد نتضامن في تحقيقها، وقد يعجز كل منا بمفرده عن النهوض بها. فنحن ايضاً اعتمدنا الدراسة والمقالة المترجمة والحوار والتلخيص لاغراض المناقشة في احيان قليلة. كما اضفنا دراسات باللغات الاجنبية تسند جهد المثقف العربي في الحوار المتكافئ بعدما كان قارئاً لثقافة الآخرين او جهودهم. وفي المجلد الاول من سلسلة الثقافة المقارنة، جرى التاكيد على الاستشراق ومناهجه وعلى بعض مشكلات هذه المناهج، ليستكمل المجلد الآخر اختصاصات كل ظاهرة استشراقية ومواصفاتها الجغرافية والتاريخية. ولا بد من ان يفتح المجلدان باباً اوسع نحو الدراسة الاهم التي نحن بصددها، اي ميدان الثقافة المقارنة ذاتها، والتي تحتاج كما تنوه بعض بحوث المجلد الاول الى مثابرة المثقفين العرب وزجهم لجهد استثنائي في هذا المجال.

اذ ماهي دلالة الاهتمام بالثقافة المقارنة؟ لقد كانت رابطة نقاد الادب في العراق مثلاً تقيم في عام ١٩٨٤ ندوة موسعة للادب المقارن، لتليها ايضاً اصدارات متخصصة في هذا الميدان، بينما كانت المطابع العربية

تصدر عشرات الكتب في هذا المجال، وتقوم بعض مراكز الدراسات باصدار مجلدات في الميادين المقارنة والتي لا يمكن ان ننظر اليها بمعزل عن اشتداد احتلال منطقتنا للاهتمام العالمي: والاهتمام ليس ايجابياً دائماً، لكنه اهتمام تحتمه قوة المنطقة مهما بدت عليه من فرقة وتشتت واحتدام. اذ كما يذكر جورج غريب في حواراته التي احتواها كتابه (الرؤية المنفصمه) كانت سنوات العقدين الاخرين تنبه الناس في العالم الى ان العرب ليسوا كما طرحهم الاعلام المضاد، بل انهم يمتلكون مصادر القوة ايضاً.

ولست متعصباً في يوم من الايام، لكني اقول، نعم، ان القوة بمعناها الصحيح هي مصدر الاهتمام، وهي المفردة التي يجب ان نتوقف عندها عندما نريد البحث في (العلاقات) الخارجية، وبضمنها الثقافة المقارنة. والقوة هي الجاه وهي المال، لكنها.. وهو الاهم.. العقل والذهن الخلاق المبدع المتحضر الذي يوظف مصادره الاخرى توظيفاً صحيحاً، فالمال يتحول الى مثلبة عندما يساء استعماله، والنفط يصبح عاراً اذا ما ذهب سدىً في صالونات القمار، والنفوذ يصبح عجرفة دالة على ضعة الذوق وفساده عندما لا يعرف قيمته؛ وكل هذا وذاك زائل دونما معرفة متاكدة في سياقات جمعية مصدرها الشعب الواعي المتخلص من التبعية والجهل والفاقة والمرض، فكلما اشتد الوعي ماتت الهزيمة واندحرت سبلها وتكسرت الفرقة. والشعب الواعي هو مصدر القوة، وبدونه لا قوة لهذا الوطن، والوعي لا يكون دون ديمقراطية فعلية وسبل تعليم متكافئة لجميع افراده. وهذا ما اخذ يتحقق هنا وهناك في بعض اقطار وطننا العربي، ولهذا بدت علائم القوة والتغير.

وعندما نبحث في علاقتنا بغيرنا ندرك دون ان ندري باننا لم نعد موضوعاً مركوناً لدراسة الاخرين: فقد كنا كذلك طيلة قرنين، كما يذكر ادوارد سعيد محقاً، وكان المفيدون من الدراسة الموضوعة عنا يروننا راكدين دونما حركة، ومن كان ميسوراً ومركوناً يكون سهل التناول والفحص والمناقشة، كما انه يكون سلبياً ازاء ما يقال عنه. ورغم بعض مظاهر اليقظة الفكرية العربية خلال خمسين عاماً ونيف، الا ان الركود كان سائداً، وكنا كما هو حالنا من قبل اكثر من قرنين موضوعاً لدراسة الاخرين، اي موضوعاً للاستشراق بما فيه من ايجاب وسلب، سيتسع المجال لمناقشته في المجلدات القادمة.

اذن نشعر اننا نمتلك القدرة والجراة على مناقشة الاخرين؛ لكن منطلق المناقشة ليس ذلك الذي اعتدناه من قبل، اي ذلك الذي عرفناه منذ مطلع القرن عندما كان المثقف العربي يرد غيره الذين يتهمون حضارته، فكان لا بد من ان يؤكد تاثير هذه الحضارة في غيرها، وانه لولاها لما كان مسار العلم في اوربا على ما هو عليه. وكان بعض المنصفين من المستشرقين يؤكدون ذلك ويوضحونه ويسهبون في شرحه، بينما جعله نفر آخر منهم موضوعاً اعتيادياً حولونا بموجبه الى مجرد نَقَلة لمعرفة لا ناقة لنا فيها ولا جمل، كما يقول المثل. ما دامت مناقشتنا لميدان الاستشراق ستقودنا ايضاً الى معالجة انطباعات بعضهم عن الشخصية العربية بموجب مثل هذه الامثلة.

اذن، نريد ان نبحث خارج هذا المدار، فنحن لسنا الان في حالة دفاع عن النفس، كما اننا لسنا في حالة تدعونا الى تكديس الامثلة لرد الاتهام، فالاتهام يسقط عندما تسود المعرفة وليس عندما تكثر الردود.

اما الردود فانها هي الاخرى تستدعي التمحيص: اذ يكفينا ما عرفناه عن دالتنا على الاخرين، ولسنا بحاجة الى تكرار ذلك، وخير لنا ان نبحث في الاخطاء المقصودة التي ارادت تحويل اثرنا في الاخرين الى اتهام مضاف للذهن العربي، ومجرد القول اننا نقلة للمعرفة يعني اتهامنا بالقصور والسلبية، وهو اتهام لا يستقيم مع واقع الحضارة العربية الاسلامية التي تم تشييدها. ولهذا فان النهج العلمي ومعرفة سبل المجادلة الحديثة هما سبيلنا الى المراجعة والتصويب، وليس سلوك ما قيل لنا فاعتمدناه خلال اكثر من خمسين عاماً وكاننا لا نريد اكتشاف انفسنا واثرنا في غيرنا الامن خلال الوسيط الاخر!!

ولهذا تطمح هذه السلسة من الكتب أن تقول شيئاً، وتدعو الباحث والمثقف العربي الى قوة حاسمة في هذا المجال.

مداخل المثقفين العرب للاستشراق:

Arab Intellectuals' Approaches to Orientalism:
A Point of Departure

١ نقطة التحول

د. محسن جاسم الموسوي

منذ ان ظهرت مقالة أنور عبدالملك «الاستشراق في أزمة» في مجلة Diogenes عام ١٩٦٣[١]، والدارسون العرب داخل الوطن وخارجه يكثرون من دراسة الاستشراق والمستشرقين، متلمسين ماأضافوه الى حقول المعرفة بالحضارة العربية الاسلامية. معترفين بمنجزات بعضهم ومعترضين على مداخل الآخرين وسبل المناقشة والاستنتاج لديهم، متوصلين الى قناعات تتفاوت في دقتها لكنها تفصح عن اهتمام متصل جاد بالثقافة العربية الاسلامية ومصادرها وسمات الافادة منها حاضراً داخل الوطن وخارجه، في المحيط الاسلامي المباشر او في الساحة العالمية الأوسع. ورغم ان المقالة لا تعني ضرورة البدء بمناقشة الجهد الاستشراقي بمواصفاته الايجابية أو السلبية بين المثقفين العرب وغيرهم من الدارسين المسلمين، الا انها ذات اهمية خاصة بحكم ما تنطلق منه من وعي موضوعي للظروف السياسية والثقافية وتغيرات العلاقة بين قوى القارات الثلاث والقوى الغربية المتنفذة سواء كانت أوربية أم أمريكية، وبين هذه وبين الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية وغيرها؛ ولهذا كانت المقالة تنبئ ضمناً بما يعلنه لاحقاً مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرون المنعقد في باريس تموز ١٩٧٣ عن موت الاستشراق وحلول (العلوم الانسانية) المعنية بالشرق بديلة، رغم ان هذا الموت يعني ضمناً ولادة الاهتمام مجدداً مختلفاً في تأكيداته وحقوله مولياً ظهره لنصوص التراث بعدما قيل ما قيل بشأن الثقافة العربية الاسلامية فأصبحت بعض مقولات الدارسين الغربيين وكأنها ثوابت لا محيص عنها تأتي البحوث التالية منطلقة منها لا خارجة عليها، كما سنرى في الجزء الثالث من هذه الدراسة.

كما يعني هذا الموت تزايد الاهتمام بكل آسيا وافريقيا وبضمنها ما سمي بالحاح بالشرق الاوسط او الادنى.. الخ.

ولم يكن مستغرباً، في ضوء تحولات ما بعد الحرب الثانية وانبعاث حركة القومية العربية باتجاهاتها الجديدة، ان يجري التأكيد على (العلوم الانسانية في آسيا وافريقيا الشمالية)[٢]، كما لم يكن مستبعداً ان تجري مطالعة الجهد الاستشراقي، بما له وما عليه، لا من اجل محاكمته بل بقصد الافادة من مزاياه من جانب وتشخيص مثالبه من جانب آخر، في سياق السعي الجاد لتلمس آثار هذا الجهد في صياغة الافكار الدارجة عن المنطقة العربية وانعكاساتها في السياسات ازاء الواقع الراهن. وهذا مالا يمكن ان يتحقق دونما معرفة أدق بالذات أولاً وبطبيعة مكونات الواقع العربي الاسلامي وامتداداته الفعلية لا المتصورة في ماضيه وأصوله. ولم يكن هذا الفحص والتمحيص ممكناً أيضاً دون وعي بعلاقة هذه المنطقة بخارجها، وهو ما سعى اليه منذ مطلع الستينات عدد من المفكرين العرب، أفادوا من حرية الحوار والجدل التي توفرت أمامهم عند دراسة الجهد الاستشراقي، ساعين نحو منهجية أدق ومعرفة أوسع بأساليب الدراسة الحديثة، متمكنين في أحسن الحالات من الخلاص من الاسقاط (الايديولوجي) أو الفكري الذي يتيحه غنى اللغة أو اكتنازها بما يعني تغييب الواقع ومطابقته مع المتصور، مفيدين في مثل

(١) ظهرت أولاً في العدد ٤٤، ١٩٦٣، ثم في (الجدلية الاجتماعية) باريس، ١٩٧١؛ ومن ثم في **الفكر العربي**، عدد ٣١ (كانون ثاني ـ اذار ١٩٨٣)، ص ٧٠ ـ ١٠٥.

(٢) حول مؤتمر ١٩٧٣ ونتائجه: يراجع انور عبد الملك (والاستغراب) في **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة واعداد بدر الدين عرودكي (بيروت) دارالاداب، ط ٣، ١٩٨١.

هذه الحالة من سبل الجدل المعرفي التي تعيد تفكيك النصوص، وبالتالي الواقع الذي طرحته هذه النصوص كأنه مجموعة ثوابت، نحو معرفة شبيهة بتلك الآخذة بالتكون عن غيرنا من المجتمعات القديمة والحديثة. وهؤلاء هم الذين تعنى بهم هذه الدراسة دون أن تقول عن افتراضاتهم انها نهائية، بل تريد ان توصل للقارئ احاطة بما تعده منطلقاً صحيحاً قابلاً للنمو منهجاً ومعلومات.

ولهذا السبب يمكن ان تُعدّ مقالة انور عبد الملك رائدة ليس لكونها قد أثارت اهتمام كتاب لاحقين من العرب وغيرهم ناقشوا الاستشراق ومروا بها متفقين أو معارضين حسب[٣]، بل لانها في حدود المنظور المتكافىء الذي اخذ بالتكون في مطلع الستينات داخل الفكر العربي حملت بذرة النزاع المعرفي مع الاستشراق، رغم ان هذه البذرة ظهرت متفاوتة في قوتها ونموها منذ منتصف القرن الماضي. لكن النزاع المقصود هو المنطلق من الحس بالتكافؤ نهجاً ومادة وليس من الاختلاف الديني او العرقي، ذلك لأن الاخير قائم منذ أن ظهر الاسلام والثقافة العربية الاسلامية واسعاً ومؤثراً ومواجهاً للثقافات الاخرى ومنذ أن توجهت جهود الكنيسة ضدهما تمهيداً للحروب الصليبية وما تلاها. أما النزاع المعرفي والذي ميدانه الفكر وادواته فإنه ينعكس بشكل او بآخر على ساحة الصراع السياسي وعلى امكانية ادارة هذا الصراع، ولهذا لم يكن عبثاً ان تتميز العقود الاخيرة بظهور الكتابة السياسية والميدانية والاجتماعية والاقتصادية عن المنطقة بغزارة لا تفهم دونما معرفة بمتغيرات السياسة الدولية. كما لم يكن عبثاً أن تتكرر الاهتمامات أو تزدوج عند الكتاب بين السياسة والثقافة والفكر لدرجة ان (مستشرق) العهد القديم أو المرحلة التقليدية، ورجل العلاقات في الشعبة المختصة بالدائرة الاستعمارية، يترك اليوم مكانته أمام المستشار أو الدارس المختص الذي يبني استنتاجاته في طرائق التفاوض والعلاقة وتفجير الاوضاع أو تهدئتها على ما قدمه السلف له من ثوابت وهي ثوابت تجمع حصيلتها من فقه اللغة الى دراسة الشخصية، ومن الامثال الى الشرائع والتقاليد، ومن معايشة النصوص العربية الى الاستئناس بآراء الاخرين والتصنت اليهم، كما فعل دارسون متميزون من امثال رفائيل بتاي وبيرغر وساسة محنكون من امثال انتوني نتنغ[٤]. ويقابل هؤلاء أيضاً عدد من الدارسين العرب الذين يجمعون الاهتمام السياسي بالثقافي ويرون انهم اصحاب مهمة في صياغة مستقبل بلادهم حتى عندما ترفض السلطات منحهم هذه المكانة. ولا يعني هذا التقابل الاختلاف في كل شئ، لكنه يعني تكافؤ الاهتمام والمعرفة، كما يعني ضمناً من الجانب العربي الاسلامي عودة المثقف مؤثراً في تكوين الراي العام ورأب الصدع بين العامة والخاصة من خلال متغيرات حتمها واقع المصادمة النفسية والسياسية والاقتصادية مع الغرب، وهي مصادمة اضطرت العامة الى الاستعانة بالمكونات الاساسية الجمعية لمواجهة الاهانة والتحقير والعدوان من خلال الرد السياسي (كما حصل في ٥٦ و ٦٧ و ٧٣ ـ مثلاً) والافادة من سبل التحديث دونما خشية من التغريب المطلق، كما يحصل عند التعامل مع التعليم ووسائل الاتصال أيضاً في الساحة العربية.

لكن مرحلة العقود الاخيرة تعني أيضاً ظهور نماذج الدارسين الامريكان والاوربيين المختلفين اتجاهاً ومعرفة، تماماً كما هو شأن الدارسين العرب والمسلمين، وكذلك الدارسين السوفييت واليابانيين..الخ. اذ ان ساحة الاهتمام وجدت متنفسها الأوسع في سوح الاتصالات والنشر، وهكذا تكتسب المعرفة حريتها وقيودها في آن واحد من خلال لعبة تدفق المعلومات حسب القوى المتحكمة والمؤثرة رغم ان

---

(٣) ابرز هذه الدراسات هو **الاستشراق** لادوارد سعيد (لندن : روتلج ١٩٧٨) ، وترجمه الى العربية كمال ابو ديب (بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ١٩٨١) . تراجع في الاصل ، ص ٩٧ حول علاقة (السيد ـ العبد) وظهورها في الكتابة الاستشراقية .

(٤) « التصنت » ورد عند بتاي وسيلة من وسائل التعرف على العرب في القدس ،

The Arab Mind (N. Y :scribner's, 1976rpt.),pp. s —6

وبتاي يمكن ان يكون نموذجاً للدارس ذي المهمة الاستشاريه في تكوين السياسة ازاء المنطقة مثلاً ، فهو تتلمذ على اساتذة مستشرقين امثال بروكلمان ، وشغف في بداية تكوينه بغولدزيهر ، وعاش في الارض المحتلة ، وخرج بانطباعات عامة وخاصة وبمواصفات عدّها هو وغيره قابلة بدائل للواقع والحقيقة في الوطن العربي . وستتم الاشارة لبتاي لاحقاً . ويلاحظ نهج آخر عند Anthony Nutting الذي عرف بمعارضته للعدوان الثلاثي على مصر ، واستقالته : فهو ايضا في سياق المقارنة بين الغربيين يميل الى الاعتراف بحقوق العرب ، لكنه عندما يتخلى عن التحليل او السرد التاريخي يجد نفسه مستعيناً بثوابت السلف الاستشراقي العامة والخاصة ، راجع مثلاً

The Arabs (N. Y : Mentor, 1964),pp 386 — 97.

أما بيرغر فيراجع Morroe Berger, The Arab World today

(N. Y. : Doubleday, 1962).

وظهور الكتاب بالعربية منمنشورات دار مجلةشعر بيروت(١٩٦٣)

الانسانية تمتلك قدرة خاصة على تمييز الجوهر من الركام والطيب من الخبيث بما يعني ان الركام والخبيث هو السائد، مجسداً في الاكاذيب والالاعيب ومجازر الموت والهلاك التي تدبر يومياً لضمان تنفيذ فكرة تتيح حماية نفوذ قوة ما في المنطقة العربية وعلى حسابها، وهو ما تشهده العقود الاخيرة ايضاً. وبينما لا تعني الكتابات الغثة الطافية على السطح والخادمة للمصالح اللاانسانية العقول المثقفة والنيرة، فإن الكتابات صاحبة القضية، مختلفة او مؤتلفة، هي التي تهمنا في تكوين رؤية واضحة حول اتجاهات الدراسة والمعرفة. واذا كان ادوارد سعيد قد ذكر عشرات الاسماء التي ميزها من غيرها، من امثال ريمون شواب وشافر وكيرنان ونورمان دانيال وسندرسن، وذكر نديم البيطار اسماء آخرين معنيين بالدراسات الانسانية عامة من ملاحظي ازمة الضمير او الذهن الغربي[5]، فإن واقع الحال منذ عقود يؤكد عودة الاتجاه الانساني ثانية في الفكر العالمي في الرد على النزعات النفعية التي قادت الفكر الى الحضيض محيلة اياه الى هوامش في خدمة المصالح الاحتكارية.. وهذه العودة الانسانية مهمة هي الاخرى عندما نريد دراسة المرحلة الجديدة في تعاملات المفكرين والمثقفين العرب مع حركة الاستشراق بمراحلها السابقة ومآلاتها. اذ مهما تمايزت اتجاهات الدراسة عند هؤلاء وغيرهم ممن وعوا مهمة الكتابة ودور المثقف في هذا العصر، فإنها على الاقل تمضي بعيدة عن الخدمة النفعية والسقوط العنصري.

لكن هذا التمييز بين مستويات الكتابة عن الثقافة العربية الاسلامية وآثارها ينسحب ايضاً، او يجب ان ينسحب، على نتاجات المثقفين العرب خلال هذه العقود الثلاثة ايضاً، بعدما حتم واقع الحال جدية اكثر في دراسة نتاجات الآخرين وأفكارهم، لا بقصد التصويب والاضافة حسب، بل بقصد اداء المهمة اللازمة في ميدان المراجعة الأوسع لمكونات الثقافة العربية الاسلامية واكتشاف نصوصها واعتماد السبل الحديثة في تكوين الرؤية المناسبة ازاءها. واذ تشتمل مراجعنا في دراسة هذه الثقافة اليوم عشرات الدارسين العرب الان، فان العقود الاخيرة ما فتئت تشهد كتابات مبسطة او اعتيادية تعيد ماقدمه المصلحون والمفكرون في القرن الماضي وفي مطلع القرن العشرين، وهكذا لا يبدو كتاب الشيخ مصطفى السباعي الذي اعده ابنه للنشر مفيداً في دراسة الاستشراق وهو يدحض اصلاً ابرز فرضياته المضادة لحركة الاستشراق، اذ ان الاتهام المطلق ضد المستشرقين دارسين مختصين منهم او مستخدمين للمعلومات لصالح دوائر الخارجية في بلدانهم ليس صائباً، وهو ينهي المجادلة او يمنعها، كما انه يحيلها الى اداة للقمع. ولم يكن مستغرباً أن نقرأ بعد حين ان المؤلف التقى المستشرق الفلاني فصحح له معلوماته، وعدل في وجهات نظره، بينما جاء بنص آخر الى شخص آخر، فما كان من الآخر الا الاعتراف بخطأه..الخ. وبكلمة اخرى فان الكتابة الاطلاقية لها مثالبها، كما ان تصور الاحكام على انها نهائية له مشكلاته. بينما يبدو سياق كتاب آخر للدكتور السامرائي خاسراً هو الآخر رغم ميل صاحبه لتلمس تاريخ الجانب السياسي في الاستشراق، جراء خضوع المؤلف لاعتقاد مطلق بوجود تيار معاد اسمه (الاستشراق) يحتضن كل من كتب عن الاسلام والعرب. وهكذا عد (كارلايل) من بين المستشرقين، ولم يعرف علاقته بالفلسفة المتسامية وعلاقات ذلك في حدود تصادم الفلسفة بالمدارس النفعية والوضعية في اوربا في النصف الاول من القرن الماضي[6]. اما المشكلة الاشد فتتعلق بذلك الميل الانتقادي لدى عدد من المثقفين العرب منذ خاتمة الخمسينات للاسراف في تحليل الذات تحت وطأة المناهج الاجتماعية، خالطين بين احاسيسهم الاصلاحية وميلها الطبيعي لنقد المجتمع وبين مستلزمات الفصل بين هذه من جانب وبين الوقائع من جانب آخر. وهكذا اصبحت معالجات سانيا حمادي وحامد عمار وهشام شرابي وصادق جلال العظم وصلاح الدين المنجد وعشرات الاسماء الاخرى مزيجاً من النزوع الاصلاحي والتحليل والاستنتاج الموضوع في خدمة الاحكام المسبقة، والتي سرعان مالاقت استجابة

(٥) ومن هذه الاسماء التي ذكرها البيطار في كتابه **حدود الهوية القومية : نقد عام** (بيروت : دار الوحدة ١٩٨٢) ، جون راندل وروبرت بين ... الخ ، اذ تتم معالجة الفكر العربي وتاريخه بعيداً عن المسلمات او الفرضيات المتراكمة ازاء الاسلام والمجتمع العربي الاسلامي ، ويمكن مثلاً ان نضيف الى البيطار مقارنة بين مدخل Payne الى مفاهيم ابن خلدون والعلم السياسي الحديث في كتابه The corrupt Society الصادر ١٩٧٥ وبين مدخل Patai في التركيز على تحليله لشخصية البدوي بقصد بناء مواصفات (الذهن العربي) .

(٦) د . مصطفى السباعي ، **الاستشراق والمستشرقون : مالهم وماعليهم** (بيروت : المكتب الاسلامي ، ١٩٧٩ ، ط ٢) كتب مقدمته ابنه حسان ـ راجع مثلاً نقله عن اربري قوله «نحن المستشرقين نقع في اخطاء كثيرة في بحوثنا عن الاسلام ، ومن الواجب ان لانخوض في هذا الميدان لانكم ـ انتم المسلمين العرب ـ اقدر منا على الخوض في هذه الابحاث» ص ٥٤ . ونقل الدكتور ايضاً اراء مماثلة على السنة مستشرقين آخرين تجعل من أمر اتهامهم بالتعصب غير مبرر، فالمسالة هنا لا تعدو اخطاء في المعلومات وليس في القصد. اما بالنسبة للدكتور قاسم السامرائي ، فراجع كتابه **الاستشراق : بين الموضوعية والانفعالية** (الرياض : دار الرفاعي ، ١٩٨٣) ، ص١٨ .

حسنة لدى اصحاب الافكار المتكونة بشكل شوابت ازاء المجتمع العربي وآفاته ومشكلاته، وبينما تبقى بعض افكار الكتاب العرب على قدر من الموضوعية، الا ان طرائق اخضاع المعلومات غالباً ما ادت الى عزل حس الكاتب بالنقد الذاتي ومهماته عن استنتاجاته، وهي استنتاجات عامة ومطلقة في اغلب الاحيان تؤيد نزعات متأسسة في الفكر السياسي المعاصر ازاء المنطقة العربية[7]. واذ ترتسم أمام المصلح حالة المجتمع العربي والعائلة في اشد مواصفاتهما تخلفاً تندرج وصفات متلاحقة للوضع الاجتماعي على انه عشائري، اتكالي، متهرب، غير واقعي وغيبي. واذ ينقطع التقييم عن ظرف التخلف والركود قبيل اشتعال فتيل الاحتراب، فإن هناك عشرات الامثلة والوقائع التي تسنده وتوهم الاخر بأنه حقيقة ثابتة. وما يتكرر عند الدارس العربي أو زميله الاجنبي في مثل هذه الحالة عبارة عن حلقة متبادلة تتم داخلها الاحالة والاضافة والاعلان، لكنها حلقة شريرة لسوء الحظ عندما تصبح مادتها سبيلاً الى تقييم شعب أو منطقة والتصرف نحوهما. ورغم ان النقد الذاتي هو السبيل الاول للاصلاح الا انه عند المبالغة والتعميم وقصر النظر يتحول الى عقاب محزن يستهوي الآخرين ضرورة لكنه قلما يكون نافعاً.

لكن نزعة أخرى اخذت بالتكون، بعيدة عن تقريع الذات او اتهام المستشرقين اتهاماً مطلقاً، ساعية نحو منهجية ورؤية واعية لذاتها اولاً ولشروط التنقيب في الماضي والحاضر العربي الاسلامي ثانياً بعيداً عن الانبهار بمعارف الآخر أو رهاب الاجانب أو مخاصمتهم لمجرد الاختلاف المتوقع في الراي أو الموقف أو المعلومات؛ وهذه النزعة التي اخذت بالنمو خلال هذه العقود هي التي يهمنا ان نتوقف عندها لتفحص مداخلها ازاء الاستشراق بهدف تبين ملامحها العامة أو المشتركة، ومن ثم اقتراح مشروع رؤية بديلة للفكر الاستشراقي بمرحلتيه التقليدية والحديثة تفيد في رسم نهج افضل في التعرف الثقافة العربية الاسلامية بعيداً عن المهمات السياسية المباشرة والسطحية لارضاء الرغبات الانية لوزارات الخارجية ومحاور نفوذها. والكتابات العربية التي زاملتها خلال هذه العقود نزعات متجردة وعلمية ازاء الثقافات الشرقية هي التي يمكن أن تتآزر في تكوين هذه الرؤية، والتي ترتسم ملامحها عند أنور عبدالملك وادوارد سعيد وعبدالله العروي ومحمد اركون والطبيب تيزني ونديم البيطار ومحمد وقيدي وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعشرات الاسماء العربية التي عنيت بالاستشراق وعلاقته بالفكر العربي خلال العقود الثلاثة الاخيرة. لكن جهد هؤلاء سوف يبقى منهجياً فقط دونما عمل مكثف لدراسة مكونات الثقافة العربية الاسلامية وتراكماتها، ودونما تفحص للمدونات القديمة أو الاسلامية بعدما مر قرنان ونصف في الاقل على خضوع المخطوطات والمدونات والوثائق لاهتمامات الآخرين منصفين أو غير منصفين. ومهما كان الراي النهائي بشأن تصحيحات الباحثين العرب والمسلمين بشأن بعض معلومات الدارسين الاوربيين للاسلاميات أو بشأن اضافة العلامة طه باقر في علوم آثار وادي الرافدين أو كمال صليبي بشأن أصول التوراة غير الفلسطينية، فإن هذه جميعاً تنبه الى امكانية تحولات حاسمة في النظرة ازاء تاريخ الثقافة والديانات تلغي وتبطل نظريات سياسية كاملة ضد المنطقة العربية. واذ تقع هذه الجهود في سياق (الرؤية) التي نحن بصدد تدارسها يمكن أن نسمي مبدئياً مرحلة هذه الجهود بمرحلة النضج الفكري المتكافىء في تمييزها من:

(١) مرحلة مواجهة الغرب مستعمراً . ومتحدياً ومتطوراً .

(٢) مرحلة اليقظة العربية الاسلامية مشوبة بالحاجة الى الاستعانة بالماضي لمعادلة الشعور الكلي بالانسحاق امام الخصم .

(٣) مرحلة الوعي القومي من جانب او الوعي الاقليمي من الجانب الاخر ، وهو وعي قاصر منسحب امام مشاريع التجزئة .

اذ أن مرحلة النضج الفكري المتكافىء القائمة على الحس المتزايد بالتكافؤ في مجتمع اليوم ليست قائمة في فراغ ، وهي لاتنطلق حسب من الوعي الأوسع بالحاضر ومكوناته وتداخلات علاقاته أو اختلافاته في المحيط الدولي ، بل هي بعض من تاريخ علاقة الفكر العربي الاسلامي الحديث بحركة

Sania Hamady, tempera ment and Character of the Arabs (N. (٧)
Y. : Twayne Publ. 1960),

ود . حامد عمار ، في بناء البشر (١٩٦٤) وصادق جلال العظم ، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (دار الطليعة ١٩٦٨) ؛ و هشام شرابي ، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت : الاهلية ، ١٩٧٧) ؛ و صلاح الدين المنجد ، **اعمدة النكبة** (١٩٦٧) . وواضح ان هذه الدراسات وكذلك الدراسات في القومية العربية للحصري والبزاز وغيرهما قد نالت الاهتمام ولخص بعضها في كتب صدرت بالعبرية بقصد دراسة الاتجاهات السياسية في الوطن العربي من خلال اذهان المثقفين .

الاستشراق ، متآلفة أو مختلفة . اي انها تمتد الى مرحلة الوعي الفكري بالتحدي القادم من الغرب منذ اخفاق المجتمع الاسلامي ومنذ تزايد الاحساس بالتحدي المتوجه نحو عصب التكوين العربي الاسلامي . وهو التحدي الذي رصده متنورو مطلع القرن التاسع عشر . ذلك لأن المواجهة المقترحة للتحدي المذكور انبعثت من حس مزدوج بالاحباط ازاء الواقع وبالاعتراف بمزية الخصم العلمية والدستورية . ولهذا لم يكن محمد علي في مصر يكتب مثلاً الى منشىء الفلسفة النفعية بنثام لتدريس ابنه عباس . كما لم يكن عبثاً أن يشهد الوطن العربي قيام عدد من الرحالة العرب بزيارة الغرب والكتابة عنه ، ذاهبين من تونس ومصر ولبنان وسوريا والعراق ... الخ ، والكتابة عما عرفوه وخبروه هناك[8] وجاءت كتابات خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وفرنسيس مراش واحمد فارس الشدياق وغيرهم لتفصح ضمناً عن انتقاد الواقع من جانب والسعي لتأكيد أصول الديانة الاسلامية والتشريع الايجابي ونقض ولقع الحال على انه ابتعاد عن هذه الأصول ، ومن ثم الدعوة الى الافادة عما هو ايجابي في حضارة الغرب ، ولا سيما علومه ومبادىء الحرية والمساواة فيه ليكون هذا الاخذ بديلاً للهيمنة الاوربية . وهكذا عكست اشارات خير الدين التونسي في **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**[9] (١٨٦٧) مثلاً للعلماء والمفكرين الاوربيين اهتمامه بالمنجزات الاوربية مفصحاً ، شأن محمد علي باشا بين رجال الدولة ورفاعة بين الكتاب والمصلحين ، عن وعي بأهمية الجمع بين الهوية ومعالم المعارف الجديدة ، وهو وعي يتفاوت سعة وعمقاً بين الكتاب والمفكرين والمصلحين ، وتتجسد بعض تعابيره في محاسبة الواقع وادانته وتوجيهه أو الثورة عليه تارة ومجادلة المحتل ومؤسساته وقادته تارة أخرى ، دون أن تعني المجادلة الاخيرة الانغلاق على ما عدّوه دافعاً للتقدم . ولهذا لم تكن كتب الرحلات أو الثقافة العامة هي وحدها المعروفة حينئذ ، بل شهدت المرحلة ايضاً ظهور ـ كتب بعضها متأثر بديكارت شأن كتاب (في التمدن) لمحمد افندي قدري قبل ان نقرأ لطه حسين واحمد لطفي السيد او نستعيد اسلوب الغزالي في المحاججة والشك بقصد اليقين كما عرض له محمد عبده وآخرون . كما ظهر أيضاً كتاب **رسالة صديق** لعبد الله النديم الذي عدّه فاروق ابو زيد سباقاً بشأن قضية الخلافة ، بينما كان كتاب سعيد البستاني ، **الحاكم والمحكوم** ، ذا طرح خاص لقضية الدولة واصول الحكم قبل ان يتزايد الاهتمام بهذا الموضوع عند الكواكبي وغيره في ايضاح طبائع الاستبداد .[10]

لكن المهم في هذا الوعي انه خصّ الملامح الأولية البادية للاستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب دونما تشكيك مفرطٍ بهذا الجهد . أي أن النصف الاول من القرن الماضي لم يشهد وجود حركة استشراقية مؤثرة أو غنية أصلاً ، ولم يشعر مثقفو تلك المرحلة بتحدٍ بالغ من طرفها في شؤون الثقافة العربية الاسلامية والاسلام ديانةً وهويةً . وهكذا كان الشدياق مثلاً ينتقد جهل المستشرقين الانكليز باللغة العربية ، بينما كان رفاعة الطهطاوي يفصل بين اهتمامه بافكار مونتسكيو في كتابه **روح الشرائع** ولاسيما تلك التي تخص مبادىء الحرية والعدل والمساواة وبين اشارات الأخير الى الديانة الاسلامية ، وهو يخلط بين اصول الدين والشريعة من جانب وبين وقائع الحكم العثماني من جانب آخر . ولهذا اعترض على مونتسكيو عندما قرن الاستبداد بالاسلام . ويكتب في تقديمه للعدد ٦٢٣ من الوقائع المصرية (١٨٤٢) ، ما يخص الدين والشريعة لا الواقع :

الافرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الاسلامية من قبل المطلقات التصرف ، والحال انها مقيدة اكثر من قوانينهم ... فان الحاكم الاسلامي لايخرج اصلاً عن الاحكام الشرعية التي هي اساس للقوانين السياسية ، ولاتساع الشريعة المحمدية ، وتشعب مايتفرع عن اصولها ظن من لا معرفة له ان مايفعله حكام الاسلام لاوجه له في الشرع .. وقل ان يقدم ملك اسلامي على مايخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله .[11]

ورغم نزعة الاعتزاز البادية في حوار من طرف واحد في مثل هذه الحالة فان هذا النمط من التصويب سائد في كتابات القرن التاسع عشر ، وهو نمط يريد حماية اصول الدين لا التستر على فساد الانظمة والدول . ومن الصعب أن نفترض امكانية رسم الخطوط العامة للفكر العربي دونما اعتبار لمثل هذه الردود . ولهذا لاتراني اتفق مع العروي في اعتراضه على مناقشة مثل هذه الاراء ، استشراقية كانت أم واردة على

(٨) تراجع د . نازك سابايارد ، **الرحالون العرب وحضارة الغرب** (بيروت : نوفل ، ١٩٧٩) .

(٩) تحقيق د . معن زيادة (بيروت : المؤسسة الجامعية ، ط . ٢ ، ١٩٨٥) .

(١٠) د . فاروق ابو زيد ، **عصر التنوير العربي** (بيروت : المؤسسة العربية ، ١٩٧٨)

(١١) **الوقائع المصرية** ، أورد ذلك د . فاروق ابو زيد ، مصدر سابق ، ص ٤٥ .

السنة المفكرين والساسة [12] صحيح ان تحذيره من مغبة الاستيعاب لـ « المسلمات المعرفية التي تنبني عليها بحوث المستشرقين » مبرر عامة ، الا ان اشارته الى الافغاني ليست دقيقة لانها جردت ردود الافغاني على رينان مثلاً من سياقها العام ؛ فالافغاني مثلاً خشي التغلغل الفكري الغربي بمقدار خشيته من الاحتلال السياسي ، حتى ان باحثاً محدثاً كنعيم عطيه يرى من خلال قراءة اثار الافغاني ان خشية السيد جمال الدين من الامر الاول تفوق حتى خشيته من الامر الثاني رغم انه حامل للواء الثورة دونما تردد او وجل .[13] اي ان ردود الشيخ جمال الدين الافغاني لاتبدو ذات مغزىً دون سياقين ، الاول مهمته الاصلاحية ذاتها التي لاتوفر جهداً في المواجهة ، والثاني طبيعة الاستقبال المتزايد للمنجزات العلمية الغربية وبضمنها الفكر ومدارسه واتجاهاته . ويكفي أن يظهر التأثر في فرح انطون لاحقاً لينقل بعض افكار رينان بشكل او بآخر في تفسيره للرشدية . واذا كان الشيخ جمال الدين قد رد على رينان ازاء بعض من افكاره ، فان مريده الشيخ محمد عبده قد فتح المناقشة لاحقاً مع فرح انطون بعدما تحاور مع مفكرين انكليز كسبنسر واقام علاقات عميقة مع بلنت من بين الرحالة والدارسين الانكليز الذين التمسوا الراحة والسكينة في الفكر الاسلامي .

لكن جوهر الخطاب الريناني من حيث علاقته بالعقيدة العنصرية الاوربية غاب عن ذهن الشيخ الافغاني الذي عني بالرد والتصويب او حتى التماس العذر لرينان في خلطه بين الاسلام والحياة السائدة في قرون الظلام . يقول في تصحيح مقولة رينان في ان الاسلام مناهض للعلم :

«ان المرء ليتساءل ... اصدر هذا الشر عن الديانة الاسلامية نفسها ؟

أم كان منشؤه الصورة التي بها الديانة الاسلامية ؟ أم ان اخلاق الشعوب التي اعتنقت الاسلام ، او حملت على اعتناقه بالقوة ، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك ؟ لاريب ان قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة » .

لكن الشيخ لم ينس مقارنة رجال الدين المسلمين بغيرهم ، معترفاً ضمناً بوجود عداء للفلسفة والعلوم بينهم ، عازلاً بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين ، مشيراً الى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكية مازالوا في حينه يعارضون « التدريس والضلال - يعني العلم و الفلسفة » . ومثل هذا العزل من جانب والمقارنة والتقابل من جانب آخر سيتكرران بشكل او بآخر في كتابات لاحقة عديدة . لكن الاهم عند ملاحظة تفاصيل التحاور مع المستشرقين يكمن في شكل مراجعته لفكرة رينان والتي خلاصتها كما يطرحها الشيخ الافغاني « ان الامة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة ، ولا للفلسفة » . ويوضح الشيخ في رده مايلي :

١ - ان الشعب العربي سار بعد الاسلام سيراً مدهشاً في « طريق التقدم الذهني والعلمي » وعندما توقف العلم لدى الاخرين كان العرب « يحيون تلك العلوم المندثرة » .

٢ - « ان العرب اخذوا عن اليونان فلسفتهم » فساعدوا في ترقية علوم الآخرين واوضحوها واستكملوها ، ولم تتمكن اوربا من اخذها قبلهم ، بل استقبلوا ارسطو» بعد أن تقمص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم » . ويتساءل بعد ذلك : « أو ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم ؟ » .

---

(١٢)يقول العروي « يجب ان نخرج من هذه الحلقة المفرغة التي جذبتنا منذ عهد جمال الدين الافغاني ونعترف ان المستشرقين لايمثلون تماماً لا الكنيسة ولا الجامعة الحديثة كما ان من حذا حذو جمال الدين لايتبع خطوات العالم الفقيه ولا يتكلم بمنطق النخبة المفكرة العصرية ،في البلاد الاسلامية » ويمكن ان يكون العروي محقاً في الجزء الأخير من كلامه وكذلك في جوهر المناقشة ذاتها لقضية الكتابة الاستشراقية . راجع **العرب والفكر التاريخي** (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٣) ، ص ١١٧ .

(١٣) **الفكر العربي في مائة سنه** ، « معالم الفكر التربوي ... » ، (بيروت : الجامعة الامريكية) ١٩٦٧ ، ص ٤٣٤ .

٣ ـ انه لايغمط الامم الاخرى حضاراتها وصفاتها ودورها في خدمة الاسلام ، لكنه يستغرب مايقوله رينان في انكار كون الفلاسفة والسياسيين النابهين من أصول عربية ، وانهم « من أصل حراني أو اندلسي أو فارسي أو من نصارى الشام » . ويصحح الشيخ ذلك قائلاً :

« ارجو ان يسمح لي ان الاحظ ان الحرانيين كانوا عرباً ، وان العرب لما احتلوا ـ كذا ـ اسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً وان اللغة العربية كانت الى ماقبل الاسلام بعدة قرون لغة الحرانيين ، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئة ، ليس معناه انهم لم ينتموا الى الجنسية العربية . وقد كانت اكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية . اما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل ، فلا يمكن القول بأنهم اقل عربية من الكندي بدعوى انهم لم يولدوا في جزيرة العرب ، وخصوصاً اذا اعتبرنا ان لاسبيل الى تمييز امة عن اخرى الا بلغتها .

ثم يرد هذه النظرة ، التي ستنقل عن ابن خلدون وتتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لاسيما غرونباوم وبرناردلوس ، مؤكداً انتماء المرء وثقافته وتكوينه المشترك عناصر مشكّلة لهويته :

ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الاصل الذي ينتمي اليه العظيم ، ولم نابه للنفوذ الذي سيطر عليه ،. والتشجيع الذي لقيه من الامة التي عاش فيها ؟ لو فعلنا ذلك لقلنا ان نابليون لاينتمي الى فرنسا ، ولما صح لالمانيا او انكلترا ان تدعي كلتاهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد ان رحل اصولهم اليها من بلدان اخرى ! »

وواضح ان نية رينان في التدليل على نظرته ازاء الذهن السامي ، كما يسميه ، قد غابت عن الشيخ الافغاني ، رغم ان رينان لم يطرحها تفصيلاً الا في محاضراته اللاحقة ، لكن اهمية مناقشة الشيخ في بنودها المذكورة في التصويب والاضافة تكمن في طبيعة الموضوع نفسه ، والذي سيتفرع عنه اهتمامان رئيسان داخل وسط الاستشراق نفسه من جانب وداخل الوسط الفكري العربي من جانب آخر . فاذا كان رينان يؤكد على تعارض الاسلام والعلوم والفلسفة قائلاً ان العرب المسلمين بقوا شارحين لامبدعين ، فان آخرين من المستشرقين سوف يمعنون في هذا المسعى تدليلاً وشرحاً ، كما فعل كير وغيره . بينما كان بعض المفكرين العرب بين مطلع القرن العشرين ولغاية عقده الخامس يتجهون نحو امرين ، أولهما العودة الى اصول يونانية مقترحة لأقاليمهم ، كما فعل طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨) . وثانيهما ، اعتماد النهج المذكور جملة وتفصيلاً في تقديم الفكر العربي ، كما فعل د . عبد الرحمن بدوي في عدد من كتاباته . أما التيار الاهم فهو ذلك الذي تفرع عن مجادلات الشيخ الافغاني وصحبه ، ماضياً دون نتيجة نهائية في الاحتجاج كما فعل الشيخ محمد البهي في دراساته ، أو متطوراً في يقظة فكرية ، منهجية ومعلوماتية في سياقي الهوية القومية الدينية والهوية القومية الانسانية ، كما سيتأكد بعد حين .

---

(١٤) الاعمال الكاملة ، السياسية ، ج٢ ، تحقيق د . محمد عماره (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات ، ١٩٨١ ، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣ .

الدكتور عبد الأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة بغداد

الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر

يتكوّن هذا البحث، بعد تقديم التصوّر المبدئي للاستشراق باعتباره ثقافة أجنبية (صحيحة ومنحولة) في تكوين ثقافتنا المعاصرة، من تمهيد في هوية الاستشراق ومكوّناته الأولى في تأسيس مجمل البُنَى الأوروبية في الدراسات الاستشراقية لتراثنا العربي واسهامه في تكوين تاريخنا العربي الحديث؛ ثم يأتي بعده دراسة الخطوط العريضة للدراسات الاستشراقية، لغرض أن نلمّ بمنابع الاستشراق وتحويراته وفق جملة المناهج التحليلية والتركيبية والنقدية؛ وعلى هذا سيقوم البحث في تاريخنا العربي الحديث في تجذير الاستشراق من زاوية استعمارية ومتفرعاتها المختلفة في الحداثة العربية؛ وعليه، يُلقى الضوء على تحريف الاستشراق ومواضعه في تصوّر الشرق العربي ومداخلاته وتشعباته المفروضة بحكم القراءة من خارج؛ ثم سندرس الاتجاهات الجديدة في الاستشراق المعاصر، الذي تتغيّر فيه التصوّرات العامة في محنة السقوط؛ وهذا كله سيقودنا الى مواجهة الاستشراق المعاصر، ببيان الأساليب التي نحتاجها في تأصيل ثقافتنا العربية المعاصرة؛ لنخلص الى منظور فلسفي محدد في فحص حقائق الأشياء.

(١) (تمهـيد):

إنّ الحديث عن «الاستشراق» شديد التنوّع؛ ويختلف في معالجة موضوعاته في كلّ حالةٍ بين باحث وآخر، خصوصاً عندما تتحدد أهداف البحث في موضوع استشراقي معيّن ومن زاوية تحددها منهجيةُ بحثٍ محدود، أو رغبةُ باحثٍ يقصد الى مسائل ذات دلائل معينه في ايضاح هوية «الاستشراق». وهذا التعميم، ليس الغرض منه الاغماض، بل انّ المطلوب في هذه الدراسة أن نكشف الغطاء مرةً واحدةً عن هذا النشاط الواسع الذي يمتد لقرون، وقد أثّر في تكوين الثقافة العربية في العصر الحديث كل التأثير، حتى غدا من الصعب ان نتصوّر التنوّع الشديد في مباحث «الاستشراق»، وطرقه ومناهجه واساليبه، علاوة على أهدافه واغراضه ومناحيه، مضافاً إليها جميعاً تحديد المفاهيم التي اشاعها سلباً وايجاباً، بشكل عفوي وعن قصد؛ وقد يوصف في كل الأحوال بالإضرار في الثقافة العربية الحديثة.

وبناءً على ماتقدم، سأحاول هنا أن أقدّم كشفاً مجهرياً لقراءة «الاستشراق» منذ البواكير حتى ايامنا المعاصرة؛ ولا اقصد من هذا

تسفيه أحد، ولا أعني ارضاء أحد، ولا أميل إلى إقناع أحد: لكن انوي عرض المشكلة في قراءة «الاستشراق» من منظور ثقافتنا العربية المعاصرة، وكيف يجب أن نتحرّز من الاستسلام والتسليم، كما يجب أن نتحذّر من الاندفاع في قراءات مغلوطة مبنيّة على الدهشة او الاعجاب دون النظر الى الخلل في جوهر الموضع الذي نكتشفه في كلّ مرة عندما نغامر في اعادة صياغة اعمال المستشرقين.

ومن هذا ندرك، أن ليس من مهماتنا أن نفعل مع «الاستشراق» مافعله الذين مجّدوا المستشرقين [انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، طبعة دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ / ٣ اجزاء]، ولا أن نتعرّض لهم بالتسفيه بالاستناد الى مواقف غامضة [انظر: قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض ١٩٨٣]، أو عرض «الاستشراق» من منظور ديني بحت يقوم على أساس اتصاله بالتبشير والاستعمار في كل ماانجزه [انظر: عمر فروخ، ومصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط ٣، بيروت ١٩٦٤]، او كما فعل اخيراً، وليس آخراً، من درس «الاستشراق» باعتباره حركة تطوير للدراسات العربية في التراث [انظر: عبدالجبار ناجي، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد ١٩٨١]. فهذه النماذج التي سقناها لا تؤدّي الغرض الفعّال في اعادة قراءة «الاستشراق»، كما هو مطلوب منّا ونحن في مفترق الطرق لتحديد ثقافتنا العربية المعاصرة: فليس من قول يأتي في هذا السياق أشمل في القراءة مما فعله ادورد سعيد في كتابه «الاستشراق، المعرفة والسلطة والانشاء، ترجمة كمال ابو ديب، ط ٢، بيروت ١٩٨٤» [قارن: Said, E.W., Orientalism, Pantheon Books, N. Y 1978] ففي هذا الكتاب وحده نلاحظ عمقاً في قراءة مجال الاستشراق [ص ٦٣] والبنى الاستشراقية واعادة خلق البنى [ص ١٧٣] والاستشراق الآن [ص ٢١٣].

وليس هذا وحده: فالمحاولات مستمرة للكشف عن دور «الاستشراق» في المنهج والتاريخ والصورة [كما فعلت مجلة (الفكر العربي) بيروت ١٩٨٣ في مجلدين، ضم الأول التاريخ والمنهج، وضم الثاني قضايا الصورة مع عرض كتب وندوات]. وعلى هذا المنوال سينسج مكتب التربية العربي لدول الخليج في اصداره «مناهج المستشرقين» في جزأين (الرياض ١٩٨٥: الأول ٤٣٨ ص: والثاني ٣٤٢ ص مع فهارس عامة ٣٤٥ ـ ٦٣٢]. لكن الى أين نصل في هذه القراءات، التي سمّاها ادورد سعيد مجالات «الاستشراق» ؟

هنا، نصل الى جوهر القضية التي نحن في سبيل التصدّي لها عنوةً واقتحامها اقتحاماً دون خوف أو تردد، لا من قول الحق في مايتوجب علينا قوله في «الاستشراق»، وهو غريب عنّا كل الغرابة في التكوين والبنية والطريقة؛ ولا من الافصاح عن الخلل الذي تركه «الاستشراق» في اكثر من موضوع في ثقافتنا العربية المعاصرة. فهذا، بحق، الهدف الذي نبتغي الوصول اليه في بحثنا هذا.

(٢) الخطوط العريضة للدراسات الاستشراقية

إنّ مراجعة شاملة لاعمال المستشرقين، منذ بواكير «الاستشراق» في الأندلس حتى يومنا هذا، تبدو مسألة مستحيلة وبعيدةً كلّ البعد عن الموضوعية العلمية في دراستنا القائمة. لكنّ بحثنا في تكوين الثقافة العربية الحديثة يسوقنا دائماً إلى مثل هذه المراجعة، محكومين بعوامل كثيرة أبرزها ان «الاستشراق» لم يترك شيئاً في تراثنا العربي، وهو الذي يعنينا هنا اوّلاً وبالذات، إلّا وتناوله وفق المناهج المتعددة التي أثرت بأقلام وأفكار المستشرقين في كل العصور.

لذلك، لابدّ لنا من الاطلاع على الخطوط العريضة التي ترسم هوية «الاستشراق»، ولكي نستطيع الحكم فيما بعد على مجمل موقفنا من المستشرقين المعاصرين. وهنا، سوف لا ندخل في الجزئيات؛ لان عرضها يستوجب منّا اعداد كتاب برأسه وليس دراسة محددة للاستشراق واتجاهاته، وما تركه من بصمات واضحة في مناهج الدراسات الاكاديمية و الجامعية، بل والدوائر الثقافية في عموم الوطن العربي.

لقد أنجز المستشرقون من الكتب والأبحاث والدراسات،

تناولوا فيها الشرق العربي (وهو جغرافياً مايقع ضمن منظومة الوطن العربي السياسية، مضافاً اليها منظومة الأقطار التي سادت فيها العربية في عصر من العصور). لهذا السبب، يبدأ المستشرقون تنظيرهم للتراث العربي وتحقيقه ودراسته مع ظهور الاسلام، للتأكيد على عامل الفصل التعسفي بين ماضي العرب قبل الاسلام وبعده. وهذا وحده هنا يبيّن لماذا يرى «الاستشراق» أنّ دراساتهم في الشرق القديم (قبل الاسلام)، في وادي الرافدين والجزيرة، ووادي النيل، والأقوام المتعددة التي عاشت وازدهرت وانحلّت ثم بُعثتْ بصور وأشكال جديدة، لا تمت الى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية. فعلم الآثار القديمة Archaeology عندهم ينفصل بين الشرق القديم وحضاراته ، عن الشرق العربي الاسلامي، وهذا الخلل لم يدرسه علماء الآثار العرب، للأسف، حتى يومنا هذا؛ فمازالتْ مؤثرات «الاستشراق» تحكم دوائر الآثاريين العرب بأحكام دوائر الآثاريين الأوربيين؛ ولم يكونوا جميعاً من المستشرقين بالمفهوم الذي يشيع عندنا اليوم غلطاً؛ وهو ان المستشرق (او المستعرب) هو هذا الاوروبي المعني بحضارة الشرق العربي وتشعباته وصوره المختلفة في العصور الوسطى المحددة بظهور الاسلام في مطلع القرن السابع الميلادي الى وقتنا الحاضر[انظر Pearson, x x x I — x x x ui]:.

وإذا أخذنا،الآن فقط، بهذا التحديد، سنجد أنّ الخطوط العريضة في انجازات المستشرقين تشمل:

أولاً ـ **الدراسات الاسلامية**؛ وهو موضوع معقّد لانه يوضح اهتمامات «الاستشراق» بهذا النوع من الدراسات،و مؤتمرات المستشرقين، ودورياتهم الكبرى، وسير المستشرقين البارزين، ومنشوراتهم، والكتب التذكارية التي اصدرها في حقّ (الكبار) منهم، وكذلك ما اعدّوه من الفهارس Catalogues للمخطوطات العربية (والاسلامية المكتوبة بحروف عربية)، وللمطبوعات العربية بكل أنواعها، وللمكتبات العربية (او التي ضمّتْ أجنحة مخصصة للعربية) في مختلف بقاع العالم.

ثانياً ـ **الدين الاسلامي، كعقيدة**؛ وفي هذا الاتجاه، سوف نلاحظ تقديم صور للاسلام على نحو محلّي (!) ان كان في اقطار المشرق العربي ومغربه، او أقطار الشرق التي تدين بالاسلام كلًا او بعضاً. وفي هذا المجال، يقدم «الاستشراق» تصوراته لمرحلة ماقبل الاسلام المتأخمه لظهوره، ثم دراسة سيرة الرسول الكريم محمد (ص) وفق كتب السير والتاريخ من تراثنا العربي ويزاوجون مايكتبون بما ورثوه من عهد اللاهوت المضاد للاسلام في أوروبا القرون الوسطى. وهنا، أيضاً، يتناولون (القر آن) بالدرس، في عروض ببليوغرافية Bibliography ، ومخطوطات، وقراءات، وتفسير، وترجمات الى لغات شرقية وغربية، ولاينسون التجريح بالنقد، وتفسير السور المفردة أو الموضوعات القرآنية، وربطها بالاسرائيليات. وهذا كله سيقودهم الى دراسات لا تحصى حول الجدل الديني، والعقيدة، والمواقف المختلفة لعلم الكلام، والتصوف، والغلو الديني و الطائفي والعقائدي في المذاهب المستورة و الباطنية والشاذة، وصولاً الى المنشقين عن الاسلام (جوهراً وصورة) في العصر الحديث.

ثالثاً ـ **الاسلام، كشريعة**؛ وفي هذا الاتجاه نلاحظ قراءات للشريعة الاسلامية تتلّون مع حاجات ماسّة للاستشراق في عصر اللاهوت المضاد للاسلام من جهة، او في عصر الاستعمار المضاد للعروبة من جهة ثانية. ويأتي الحصر في قراءة الشريعة ببيان مصادرها، ثم دراسة الفقهاء، واتجاهاتهم، وتعميق الخلافات في اجتهاداتهم، في الحسبة، والفتاوى، والمواقف من أهل الذمة، وبيان الشريعة من زاويتين عالمية (أممية)، أو تصادمية مع الشرائع الأخرى. ولاينسون دراسة الموقف الشرعي من الذنوب، والحدود وتفاصيلها، ثم بيان عمق الخلاف في اجتهاد الفقهاء بخصوص الآفاق المذهبية الخاصة، حتى تناولوا موضوعات الملكية، والأوقاف، و الشهادة، والعبودية، وصولاً منهم الى جزئيات تقع في صلب الحياة الشرعية للمسلم (عربي او غير عربي) لإيضاح هذا الاتساع الذي لا يجمعه جامع، في العصر الحديث، دون تحديد الأصول وإنشغالهم بجزئيات مندثرة، متروكة، ومرفوضة.

رابعاً ـ **التاريخ العربي الاسلامي**؛ وفي هذا الاتجاه سنجد عدداً كبيراً جداً من دراسات المستشرقين موجّهاً إلى كتب التاريخ، ونشرها، واصولها ومصادرها، وأحداثها، وكتب تاريخ السير، والمؤرخين، منذ عهود الرواية الى التدوين، الى المؤرخين الكبار (الطبري وابن الاثير، مثلاً) وصولاً الى ابن خلدون. ومن كل ذلك يقصدون تقديم صور مختلفة اجتماعية وسياسية واقتصادية عن مجتمع الحضارة العربية الاسلامية، يكمن في الكثير منها تزوير لحقائق معروفة، أو تحريف لظواهر شاخصة، أو تنكيل بالعرب المحدثين عندما يجدون تاريخهم نهباً للاطماع والحكام والانظمة الفاسدة و الأعاجم (!). لذلك، فدراساتهم التاريخية تقوم على تقسيمات جغرافية واقليمية وعنصرية ومذهبية و طائفية؛ هيأت الظروف التي تتزامن مع نشوء النهضة العربية وانبعاث الأمة العربية في العصر الحديث. وهذا كله، يكمن وراءه قصد التفكيك والتفتيت و التمزيق؛ طالما ان «الاستشراق» يرى ان التاريخ العربي هو: عصر النبوة، وعصر الراشدين، وعصر الامويين، وعصر العباسيين؛ وليس للعرب بعد هذا من تاريخ غير عصور الأعاجم من كل نحلة ومشرب ومذهب، ديني وعنصري وسياسي (!).

خامساً ـ **اللغة العربية وآدابها**؛ وعلى هذا الاتجاه يبني المستشرقون نظرياتهم في تجذير اللغة العربية واصولها، وعلاقاتها باللغات القديمة (يدعونها اللغات السامية Semetic Langunges، بالاستناد الى الآثاريين)؛ فيقومون بدراسات مقارنة بين العربية وهذه اللغات؛ بل يتعدّون ذلك الى اظهار الآثار الحامية ـ السامية المتداخلة العلاقة في اصول العربية. من هنا، يتجه بعضهم الى دراسة قواعد اللغة العربية، وفقه اللغة، و الكتابات اللغوية، وعلم العروض، والمعجمية العربية، وكشافات عن اقتباس العربية من اللغات الأخرى، في الألفاظ واسماء الاشخاص والمواضع. وهذا كله يسوق «الاستشراق» لايضاح اللغة العربية الحديثة (!)، فيصرف من الجهود كثيراً على قراءات اللهجات والمخاطبات المحلية والاقليمية لانماء الفولكلور Folklore على انه أرث قابل للنمو بديلاً عن الخصائص العامة المشتركة في مكوّنات العروبة والاسلام؛ وعلى هذا الطريق، تأتي الدراسات الاستشراقية في الأدب العربي، ومن وجهة علوم حديثة في دراسات الأدب المقارن الأقدم والقديم والوسيط والحديث تناولوا أدب الكتاب، والشعر، وسير الأدباء، والشعراء، ونوازعهم وأصولهم ومؤثراتهم، وعقائدهم، وصولاً الى الادب الخرافي الذي بنوا عليه مجمل دراساتهم في تشريح الأدب العربي من منظور مفهوم علم الانسان Anthropology، ومايتصل به من دراسات سكانية Demography، بنوا عليها نظريات تتصل بعلم الاعراق Ethnology لبيان روح الجماعات والمؤسسات والانظمة التي عاصرت تاريخ الأدب العربي على مدى التراث؛ وصولاً، مرة أخرى، الى مواصفات مقصودة في شيوع بُنَى مختلفة للأدب العربي الحديث.

سادساً ـ **علوم الحضارة العربية الاسلامية**؛ وهنا، سوف لا يكون في وسعنا عرض مشاكل «الاستشراق» في دراساتهم حول مختلف العلوم التي تناولوها بحثاً في كل اتجاه، ابتداءً بالفلسفة وانتقالها مع مختلف العلوم من اليونانية، ان كان مباشراً أو عن طريق السريانية وغيرها، الى العربية. وهنا، لاينسون تقسيمات هذه العلوم، التي انحدرت من الفلسفة، كالحساب، والفلك، والتنجيم، والأنواء، والطبيعة، والكيمياء؛ وعلم الأحياء Biology المتصل بالحيوان، والنبات، والزراعة (الفلاحة)، والري؛ وعلم المعان Mineralogy، والعلوم المتفرعة عن الطب؛ وكذلك الفنون، ومايتصل بالخطوط والرسوم والزخرفة،

والعمارة، والنسج، والموسيقى واللحون والغناء؛ وغيرها من صنوف المعرفة في عصر ازدهار الحضارة العربية الاسلامية. لكنّ من الأكيد، ان «الاستشراق» على مايتمتع به، في هذه المجالات من قدرة فائقة على البحث، استطاع بشتى الطرق ربط كل هذه العلوم بالأصول اليونانية، وأحياناً بأصول غير عربية، معبّراً بذلك عن كلّ اتجاهه في السياق العام، على الرغم من الحجج التي تبيّن مدى تأثره بهذه الانجازات، في العصور الوسطى وعصر النهضة الأوروبية، فدرس جماعة من المستشرقين انتقال العلوم العربية إلى الغرب على نحوٍ يفصح، بلا أدنى ريب، عن رغبةٍ في احياء التراث اليوناني (عن طريق العربية)، او في احياء التراث العبري (عن طريق العربية)، او في رعاية لغات أخرى تعاونتْ مع العربية في القرون المتأخرة لاستيعاب هذه العلوم. وهذا كلّه، مهما كان القصد منه، يبيّن المدى الذي تعامل به الأوروبي المستشرق في العصر الحديث مع العلوم العربية التي حاول أن يثبت غير مرة بأنها لا تمت الى العصر الحديث، عصر الحضارة الأوروبية المعاصرة (!).

ان حصرنا لانجازات «الاستشراق» في هذه الدوائر الخمس السابقة (من الدراسات الاسلامية عند المستشرقين، أو دراسة الدين الاسلامي كعقيدة، او الاسلام كشريعة، او الدراسات التاريخية العربية الاسلامية، أو أخيراً علوم الحضارة العربية الاسلامية) لا يبيح لنا دائماً القول بأنّ كل ماكتبه المستشرقون في هذه المجالات مغلوط مردود. لكنّ الأمر يختلف عند اعادة فحص هذه الانجازات في مراكزنا الثقافية اليوم: سنجد عدداً كبيراً جداً من أعمال المستشرقين لا تخلو من إضرار مصدره التعسّف والتفوّق والاستعمار. وفي الوجه الآخر، سنجد عدداً كبيراً، هو الآخر، قد تناول الموضوعات العربية الاسلامية بروح الالفة والسماحة و الموضوعية والصدق في التعبير عن الاحساس الذي يخلقه دائماً تصوّر المستشرق المستند الى خلفية Background تقع في طرف التضاد من روح الشرق عموماً، والشرق العربي (بمشرقه ومغربه) على وجه الخصوص.

وأنا هنا معنيّ في ايضاح مايجب ان يكون عليه تراثنا كعرب، لنا أيديولوجيتنا في الموقف من العروبة والاسلام، [انظر دراستنا عن «موقفنا من العروبة والاسلام»، مجلة آفاق عربية، العدد (٩)، ١٩٨٦، ص ٦٤ ـ ٦٦]، ان كان ذلك يمتدُّ في بطون التاريخ، أو يزدهر في عصر من العصور، أو يخبو لزمانٍ، ثم ينبعث من جديد كما هو في استراتيجيتنا المعاصرة.

(٣) منابع الاستشراق وتحويراته:

نحن هنا، اذن، ازاء محاور مضادّة للثقافة العربية المعاصرة؛ ولا أقول في التراث العربي عموماً. فالحقيقة، التي يجب ان لاننساها دائماً، أن بعض هؤلاء المستشرقين قدّموا لنا التراث العربي في قراءة نقدية تشهد على طول باعهم فيما قدّموا وما اثمرت تلك القراءات. فلا أحد ينكر «دي خويه»، وماقدّمه للمكتبة الجغرافية العربية، ولاتُنكر جهود «ميللر» و «بروكلمان» و «آسين بلاثيوس» و «نيكلسون»؛ بل انّ بعضهم من اليهود أمثال «فالزر» و «إروين روزنتال» و «باول كراوس». لكن هذا كله لايشفع للمدافعين عن «الاستشراق» حتى ولو نظروا فيما كتبه «مكارثي» و «مونتغمري واط» !

والسؤال هنا يقوم على أساس أن التكوين الثقافي للمستشرقين مبنيٌ على قواعد وأسس، تختلف في أصولها عن منابع اهتماماتهم الشرقية والثقافة العربية بوجه خاص. ونذكر من ذلك، أن هناك جملة من العوامل جعلت «الاستشراق» ينظر لموضوعاته نظرة ذات صفات تعسفية؛ ومن هذه العوامل:

١ ـ الأسس التي قام عليها «الاستشراق» كان مسحوراً بالشرق العربي، وعلى الأخص (الاندلس) و بغداد (الف ليلة وليلة)؛ فكان يمتصُّ تلك الثقافات بأساليب لاتينية. تطوّر هذا، فيما بعد، في بواكير الاستشراق الى قراءات فلسفية ولاهوتية وعلمية، الخ. والانبهار بالشرق، وخصوصاً الحضارة العربية الاسلامية، هو الذي قاد الى تكوين مجموعات طلائع المستشرقين أمثال «جيرار الكريموني»، و «دمينكوس كنديسلافي»، و «يوحنا الاشبيلي»، و

«هـرمانـوس المانـوس»، و «رومـانـوس»، و «اخيللينـوس»،و «ريموندوس ليللوس»، و «أغسطينوس نوفوس»، و «جيرمانوس سليساكوس»، و «أديـلارد الباثي»، و «فـرجيل القـرطبي»، و «يوحنا اوكرتيوس»، وهكذا. وهؤلاء سحرهم الشرق، والفكـر العربي، فترجموا أعمال الفـلاسفة العـرب، والفكر الكـلامي الاسلامي، والآدب، والشعر، والعلوم المختلفة: من رياضيـات وطب. وكان من نتائج ذلك، ان اشتهرت في الأوساط الثقافيـة الاوروبية أسماء عربية كثيرة لاتحصىٰ في كل مناحي الثقافية العربية ـ الاسلامية. وهذه المدة كلها هي ترجمة الى اللاتينية وانتحال للنصوص قراءةً ودرساً.

٢ ـ وبعد الحروب الصليبية، وازدياد انبهار الاوروبيين بـالشرق، عربياً اسلامياً، اتجـه «الاستشراق» من امتصـاص الثقافـة العربية في القراءة والدرس من خلال الترجمات اللاتينية، الى دراسة الشرق العربي الاسلامي. فظهر هذا الاتجاه في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وهكذا بدأ يظهر مستشـرقون انشغلوا بالشرق والعربية، امثال «راموسيوس» (الايطالي)، و «بدرو دي الكالا» (الاسباني)، و «بوستل» (الفرنسي)، و «فون بـوشبيك» (النمســاوي)، و «رافلنك» (الهـولنـدي)، و «وليم بدويل» (الانكليزي)، و «كرستينيوس» (البولنـدي)، وهكذا.. سنجد المستشرقـين يتتابعـون على اصـول هؤلاء في دراسـة الشرق العربي ـ الاسلامي على نحوٍ مباشر متصل بخيط رفيع بظهور مؤسسات التوسع في النفوذ الاوروبي في الشرق عموماً وبلاد العرب على نحو الخصوص. وهكذا يرتبط القرن السابع عشر بالمؤسسات التجارية والاسواق البضاعية، وتحويل الشرق من صورةٍ ساحرة الى صورة مسحورة بقوة وهيمنة البحريـة الاوروبية، كما هو معروف في التاريخ.

٣ ـ ويأتي بعد ذلك عصر الاستعمار المباشر، والصراع بين الشرق والغرب، وتحول «الاستشراق» من استطلاع لظواهـر الشرق لخدمة الرغبة وسدّ الحاجة والتطلع الى ماضٍ زاهر، الى تطويق القوى البشرية في الشرق العربي على مدى ظهور عصر الطباعة و ازدهار الجامعات الكبرى، فتأسيس قسم اللغة العـربية في جامعة باريس في «الكولج دوفرانس» سنة ١٥٣٩: كما تأسس في جامعة لايدن بهولندا سنة ١٦١٣؛ تبعهما تأسيس كرسي اللغة العربية في أوكسفورد وكمبردج ببريطانيـا في الربع الاول من القرن السابع عشر. ولم يكن تأسيس هذه الكراسي لدراسة اللغة العربية (التي ساقت الى دراسة لغات الشرق المكتوبة بحرفٍ عربي ايضاً، بل الى غيرها مما هو بعيد عن العربية كل البعد كالسنسكريتية والصينية) جاء بطريقة عفوية كما يزعم من يدعم «الاستشراق»، انما هو تغير في الطريقة التي يعالج بها الشرق وفق عوامل متعددة جديدة ظهرت على نشاط الاوروبي؛ منها: تجاوز اوروبا عصر النهضة، وظهور التفـوق الاوروبي. هنا، يأتي هذا الينبوع في تكوين «الاستشراق» ردّاً تعسفياً على كل صور الشرق العربي التي رسمها «الاستشـراق» الاول، من الفعل action الى رد الفعل re - action.

وبناءاً على مـاتقدم، نـلاحظ عـوامل متعـددةً ساهمتْ عـلى تحوّل «الاستشراق» من (اقتباس) الشرق العربي الى (دراسـة) صورة الشرق العربي، الى (تحوير) الشرق العربي في القراءة. كل هذا كان المهد الحقيقي للاستعمار في القـرن التاسـع عشر وبعض القرن العشرين.

(٤) الاستشراق في تاريخنا العربي الحديث:

يجري الاعتقاد دائمـاً في كل الدوائـر الثقافيـة العربيـة ان «الاستشراق» مقرون بالاستعمار والتبشير؛ فهو بهذا المعنى صدر عن مواقف تتصل بتكوين مؤسسات ساعد على نمـوها كـل الذين عملوا في «الاستشراق»:

١ ـ «الاستشراق» قرين الاستعمار؛ لان عصر الاستعمار اعتمد على اولئك الرجال الاوربيين الذين اوغلوا في معرفة العربية والشرق، وساعدوا على تكوين المؤسسات الاستعمارية بالرأي والمشورة و الحكم والمباشرة.

٢ ـ «الاستشراق» مرآة للتبشير؛ لأنّ الاوربيين رأوا في صورة من الصـور، انّ تبعية الشعـوب المستضعفـة، ومخـالفـةً للدولة

العثمانية الاسلامية، ان تفكّك كيانها بالتبشير؛ وهذا وحده يجعل من الذين يتحولّون عن (الاسلام)، يفقدون هوية (العروبة).

٣ ـ «الاستشراق» وسيلة صهيونية؛ لان اليهود الصهاينة، وكل من عاضدهم من غير اليهود. (الماسونية والبابية والبهائية والمستغربين من العرب والشرقيين) قصدوا الى الاساءة الى الامة العربية جملة وتفصيلاً. وفي هذا كله تمهيد ضروري ساعد على قيام الوعي المُخَدَّر الذي يهتزّ بلا ارادة فاعلة امام الكيان الصهيوني.

ان هذه الاتهامات الموجهة الى «الاستشراق» تقوم على ثوابت وحقائق لايرفضها غير المكابر او الجاهل. المكابر من المستشرقين الذين خدموا الاستعمار والتبشير والصهيونية، والجاهل من الشرقيين: واخص العرب [فجهلهم هنا مركب]، الذين يعرفون قبل غيرهم الادوار التي لعبها المستشرقون في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، في تمزيق الوجود العربي واستعماره؛ وتفكيك اواصره الحضارية عن طريق التبشير ابتغاء الطائفية والنزاع الديني الرهيب والمذهبي الخطير على مدى قرن ونصف او يزيد؛ ومن ثم اعداد الذهن العربي لقبول حقيقة اليهود في فلسطين، وانضاج فكرة «السامية»، بل واعادة كل اصالة الاسلام الى العبقرية اليهودية في عصر من العصور !!

وهكذا كله، لن يكون في مجمل تصوراتنا لولا انحسار عصر النهضة العربية الحديثة انحساراً مقصوداً ساهم في تلاشيه الاستعمار والتبشير والصهيونية. وكان من جراء ذلك، ان ظهر على الساحة الثقافية في كل مكان، الوان من التبعية الاوروبية:

١ ـ التبعية في اللغة والثقافة، ومازالت دوائر ثقافية عربية تدين بهذا الى اليوم.

٢ ـ التبعية في المجال الفكري، ونحن نجد في كل يوم متغيّرات تتصدى لتأصيل الثقافة العربية من اجل ابراز الثقافة التي تنبع في الغرب.

٣ ـ التبعية في منهج البحث في التراث العربي، حتى صار تكوين القراءة التراثية مقروناً بقراءة «الاستشراق» مهما كانت هويته الاستعمارية او التبشيرية او الصهيونية.

وليس هذا كلّه الذي نراه في اتهام دوائر «الاستشراق» بالنسبة الى تاريخنا الحديث، حتى المعاصر. فالصحيح ان يقال ان الاستعمار في تسلطه استعان بالاستشراق ليكون نافذة آمنة بالنسبة له، لتحليل مايريد تحليله من اوضاعنا العربية. وهذا وحده يفسر لماذا كان النفوذ الاوروبي شديداً على الارض العربية حتى اوائل الخمسينات. فالمستشرقون هنا ثلاثة انواع:

١ ـ موظفون رسميون في دوائر الاستعمار [وزارة المستعمرات البريطانية مثلاً]، يقدمون خدماتهم لحكوماتهم على نحو يخدم الاغراض المتحققة في المستعمرات.

٢ ـ مستشارون رسميون لدوائر الاستعمار [دوائر المخابرات البريطانية والالمانية والفرنسية وغيرها]؛ وهم من المتخصصين في دراسات الشرق والاقطار العربية.

٣ ـ مستشرقون غير رسمّين، وغير موظفين في دوائر استعمارية مهما كان شكلها، بل كانوا اكاديميين، ومنهم من كان في اعلى المناصب العلمية او اللاهويته او الفكرية.

ونحن هنا سوف لن ندخل بتفصيلات هذه الانواع الثلاثة للمستشرقين؛ لكننا يمكن ان نحدد هويات كل نوع.

فالنوع الاول، مارس الوسائل الاستعمارية مباشرة، في كل اتجاه، ومثالهم الحيوي «لورنس» في الجزيرة، و «ماسينيون» في سوريا، و «مس بل» في العراق، وهكذا. ومافعله «فيلبي» و «كلوب» (وكلاهما لقب بالباشا !) معروف مشهور. هؤلاء جميعاً تخرجوا في معاهد اللغة العربية في باريس ولندن، وكانوا بقدر ماهم ينفعلون لروح الشرق والعربية ادوات لتنفيذ السياسة الاستعمارية لبلدانهم.

وخطورة هذا النوع تأتي من كونهم لعبوا في مقادير السياسة، ورسموا خطوطاً أثرّت في اصطياد «الحق العربي» وأسره الى مابعد

تمزيق خارطة الوطن العربي.

اما **النوع الثاني**، فهو يمثل نوعاً عجيباً من الناس: أمثال «كولدزيهر» و «لامانس» و «مارغوليوث». فالأول قدّم الكثير من معلوماته للألمان، والثاني للفرنسيين، والثالث للبريطانيين. وهؤلاء، بلا ادنى ريب، من كبار المستشرقين الذين رسموا صوراً عجيبة ومدهشة ومتناقضة للتراث العربي.

وخطورة هذا النوع تكمن في ضرورة اعادة قراءتهم قراءةً جادّةً ومتأنّية، لكي تتضح الهوية الحقيقية لدعاوي اليهودية والتبشير والتشكيك.

اما **النوع الثالث**، فهو هذا العدد الكثير من المستشرقين من العاملين في دوائر «الاستشراق» خلال القرن التاسع عشر وبعض القرن العشرين. وهم كثيرون جداً. وضع معظمهم معلوماته في خدمة اهداف غامضة حققّت الكثير لرغبات الدوائر الاستعمارية؛ من ذلك تشجيع الدراسات الطائفية، وبلورة القوميات المندثرة، وعمل معاجم لُغات الميتة، واثارة الشعور لدى طوائف من الناس أنستهم عوامل الزمن أصولهم فانحلّوا في أُمم اخرى.

وخطورة هذا النوع من «الاستشراق» انّه يشكل أدوات مُحَرِّكَة في جهاز كبير، مسحوراً بموضوعات تافهة؛ بل بلغ بعض العاملين في هذا الاتجاه اقصى الغلو عندما تبنّوا طرقاً صوفية او مذهبية او دينية أو عنصرية او عشائرية او حتى (بحجّة العلم) الانحياز لأنواع الحكم في بلدان الشرق، واقطار الوطن العربي.

فمن العجب ان نقرأ انّ «نيبرك» الذي افتتح حياته العلمية مع التراث العربي والمعتزلة وابن العربي، يتحوّل الى الدراسات الايرانية القديمة فينميّ اللغة البهلوية في اذهان الفرس (!) أو نجد «دي بوركي» يتحمّل المصاعب من أجل ان يكون في (خلوة) صوفية مع الانصاري الهروي في هرات (!)، أو يتبرّع «كوربن» بدراسة التراث العربي لكن من وجهة نظر ايرانية بحتة (!)، أو يمضي «براون» عمره في دراسة الادب العربي لكنه يلقي الضوء على الفرس فقط(!).

(٥) تحريف «الاستشراق» ومواضعه:

ليس من العجيب، بعد هذا، ان يُقال أن «الاستشراق» قد سلك طريق التحريف في قراءة صورة الشرق العربي. فالاصل في (اقتباس) الثقافة العربية تعرّض للانتحال على نحو لانظير له، حتى عُرِفَتْ اعمال العرب أحياناً بلا أسماء مؤلفيها، أو بأسماء مترجمين مغمورين في العصور الوسطى. وهذا كله يحتاج الى درس مفصّل سنعود اليه في بحث آخر عن الترجمات اللاتينية في بواكير «الاستشراق» في العصر الوسيط. لكن الاضرار التي تحملّها التراث العربي كله على مدى تاريخ «الاستشراق» في كلّ ادواره، منذ القرن الحادي عشر حتى القرن العشرين، انمّا يعود معظمها الى أنواع من (التحريض) في مواضع حساسة في التراث العربي مما اضر في تكوين الثقافة العربية المعاصرة. ونذكر منها:

١ ـ تصوير الشرق العربي منبعاً للخيرات، لكنّ اهله يجهلون هذه الخيرات؛ فهي من حقّ المتسلّط، والمتسلط هنا الاوروبي.

٢ ـ تصوير الشرق العربي ساحراً، لكنّ سحره كمتنزّه للأوروبي، يقضي فيه وقتاً ممتعاً في الرسم والحياة والكشف و البحث عن الاسرار.

٣ ـ تصوير الشرق مليئاً بالكنوز، ويمكن بسبب جهل الحكّام نقل هذه الكنوز الى أوروبا؛ وهكذا فعلوا مع الآثار والمخطوطات والتحف، وما الى ذلك.

وبناءاً على هذه التصّورات، تنوع «الاستشراق» في البُنى التي عالجها. فلم يكتف بمعالجات الآثار، او البحث عن الأسرار، بل تعدى ذلك الى تخويل دوائره صلاحية مدهشة(!)، وهي: (اعادة صياغة التراث) في القرآن، والسنة والسيرة، ونظم الحكم، والشريعة، والعقيدة، والحياة الاجتماعية، والادب، والفن، والشعر، الاقتصاد، وحتى خصائص الانسان العربي.

وبسبب من هذه التصورات، انحرف «الاستشراق» الى بيان فضل اقوام على اقوام، وأديان على اديان، ومذاهب على مذاهب، واتجاهات على اتجاهات. وكانت جملة دوافع هؤلاء

المستشرقين: انهم ورثوا ارثاً لاتينياً مشوهاً عن العربية، كما ورثوا لاهوتاً مضاداً للعقيدة الاسلامية، كما ورثوا موقفاً مهزوزاً من اليهودية في صراعها بين الشرق والغرب، حتى بعد طردهم من اسبانيا وهجرة الاكثرين الى هولندا.

ومن واقع هذا التحريف انهم دسّوا أنوفهم في موضوعات لاتعنيهم، بل تسيّ الى ادعائهم الصدق فيما كتبوا «ان كان ذلك فيما يتصل بتأسيس دولة العرب في الاسلام، او احكامهم المناهضة للعرب لصالح اقوام اصلحها وهداها الاسلام. انّ ابرز مشكلةٍ في هذا التحريف، مازرعه «الاستشراق» في اذهان غير العرب من كرهٍ للعرب [كما نرى في موقف الفرس حضارياً الآن]؛ ولاننسى شيوع تطويع اللغات شبه الميّتة عند المستشرقين لاضرار العربية، وتفتيت عبقريتها؛ كما نعرف اليوم من معاجم البربرية والمالطية والبشتوية، وغيرها الكثير جداً.

وهنا، يجب ان لانكون متحمسين كثيراً للرد على انواع التحريف الذي قال به مستشرقون قدماء في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. لكنّ ماقاله جيلهم في القرن التاسع عشر مخيفٌ مؤذٍ، خصوصاً وقد توجّه «الاستشراق» كله الى العناية بالتراث العربي العلمي والفلسفي كأداة من الادوات التي يحقق بها تراثه الاوروبي القديم؛ اعني اليوناني ! هنا، يكمن كلُّ الخطر؛ فعبارة «رينان» (الفلسفة العربية ماهي الا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية) فيها مواطن التعصب العنصري الجنسي للعنصر الآري، وتقليل من قيمة الدور العربي في بناء العقلية الاوروبية في القرون الوسطى. اذن، نحن لا نهتم للردّ على مافتراه المستشرقون على النبوة والخلافة و الدولة العربية ـ الاسلامية؛ لانهم تراجعوا عن هذا في هذا العصر، كما يظهر في اقوال المستشرقين المعاصرين. لكن، من الضروري التصدّي الى مابناه المستشرقون تحريفاً للثقافة العربية كما فعل «رينان» عندما اشاع ان العرب مفطورون على البساطة في اللغة و التفكير [انظر: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيقه، طبعة دار المعارف بمصر، الجزء الاول، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٥ ومايليها، وانظر ص ٢٠٧]؛ فخطورة مثل هذا التحريف تأتي من النظرة الاستعلائية للاستشراق للشرق العربي؛ وهي مستمرة الى اليوم، مهما زعم الكثيرون بأن (الحوار بين الشمال والجنوب) غير ممكن، فعلاً، اذا كان منطلق المُناظِر تحريفياً، يقوم على أسسٍ اصبحت (بديهيات) لديه محكومةً بقضايا مغالطةٍ لحقائق الاشياء. ومن ذلك:

١ ـ ان الفكر اليوناني(أصيل)ومن(ابتكار)العنصر الاوروبي فقط(!).

٢ ـ ان الحضارة العربية ـ الاسلامية لم تؤثر في اوروبا، بل انها (اداة نقل) للعلم اليوناني (!).

٣ ـ ان الحضارة الاوروبية الحديثة من (صنع) الاوروبي وحده(!).

٤ ـ ان الحضارة المعاصرة هي (الغربي) في ذروة عطائه (!).

هذه هي مواضع التحريف الرهيبة التي يجب ان نقف منها موقفاً صادقاً؛ لأنّ بناء ماسيأتي من عناصر ثقافتنا المعاصرة تنازعه صدامات هذه التحريفات. ونحن الآن، الى اين نتجه، نلاحظ أمرين:

الاول ـ ان التاريخ الاوروبي يبدأ باليونان ويقفز الى الرومان ثم الى العصور الوسطى (الآباء والمدرسيين) ثم النهضة الاوروبية، فالعصر الحديث، فالحضارة المعاصرة. وكل هذا من بناء الاوروبي (!)

الثاني ـ ان بناء الحضارة الانسانية بدأ بوادي الرافدين، وبوادي النيل، وبوادي السند، ثم تجاوز الى الصين؛ وتأثر اليونان باصول الثقافة العراقية القديمة، ومازجوا اصول الثقافة المصرية، فكانت الحضارة اليونانية.

من هذين الامرين ندرك الى اي مدى أضرّ الاستشراق عندما اباح للاوروبي ان يتعلم انه (وريث حضارة اليونان) التي ابتكرها ابتكاراً وحرّف في اصولها العراقية والمصرية والشرقية ؟!

واذا كان من السهل علينا في كل انواع الحوار مع «الاستشراق» المعاصر، ان نجعله مدركاً للوصل الحضاري الانساني؛ زال التحريف. والا فلماذا (يتمسك) الغرب بآثار الشرق في متاحفهم ؟

وكيف صاروا يرون ان القوانين الرومانية (مستمدة) من اصول بابلية ؟ وهل ينكر احد (فضل) الشرق على الغرب في اختراع الكتابة في العراق، والورق في الصين، والبردي في مصر ؟

اذن، فنحن امام مكابرة في التحريفات، بدات تنحسر في اقوال المستشرقين المعاصرين؛ لكن المطلوب منا تعزيز دور الثقافة العربية في دوائر «الاستشراق» على نحوٍ افضل مما نفعله في جامعة الدول العربية، وبالذات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والجامعات والمجامع العلمية العربية، في الوقت الحاضر.

(٦) الاتجاهات الجديدة في الاستشراق المعاصر:

ليس من الضروري ان نتابع كل تلك الصيغ القديمة في «الاستشراق» الذي تحوّلتْ فيه المنابع الذاتية في امتهان الاوروبي دراسة الشرق، او الموضوعية في تطويع هذه الرغبة لصالح الغرب. فهذا واضح من التاريخ المعاصر للاستشراق؛ بعد أن كان العالم فيه يفخر بأن مستشرق Orientalist، منذ عهد بعيد، وحتى استقرار مصطلح الاستشراق Orientalism في المؤتمر (الاول) للمستشرقين في باريس سنة ١٨٧٣. لكنّ ماحدث بعد الحرب العالمية الثانية، وبانحسار الاستعمار عن اقطار الشرق العربي؛ وبسبب هذا التنوع الرهيب في انشطة دوائر المستشرقين التي امتدّت الى كل تراث آسيا وافريقيا؛ اصبح لزاماً على «الاستشراق» ان يعيد النظر في تحديد هويته مجدداً. وهنا ظهر المستعربون Arabists؛ فهؤلاء هم المعنيون بالدراسات العربية، وليس من ضرورات عملهم معرفة كل مايتصل بالشرق. لذلك نلاحظ مؤتمرهم (الثاني والثلاثين) الذي انعقد في هامبورغ ٢٥ ـ ٣٠/آب الماضي (١٩٨٦) كان يؤكّد اتجاه التخصص في (الدراسات الاسيوية والافريقية الشمالية ـ Asian and North African Studies)؛ وهذا أمر مهم، يؤكده الجانب التعددي لاختصاصات الباحثين في شؤون آسيا وشؤون شمال افريقيا، اولاً؛ ولانّ من ابرز خصائص عمل هؤلاء الباحثين الجدد هو الانكفاء على التخصص الضيّق في الدراسات الشرقية. ومعنى هذا اننا سنجد توزّعاً بين الآثار القديمة والاديان، جغرافياً و تاريخياً، على نحو مزدوج بين الذيوع في الموضوعات واندثارها.

ولغرض ان نلمّ بالطريقة الجديدة هذه، اعرض البرنامج الاكاديمي للمؤتمر الاخير هذا العام؛ فقد تناول موضوعات محددة هي [انظر: ICANAS, 25 - 30 Aug. 1986]:

١ ـ الفن والآثار القديمة.
٢ ـ الدراسات البوذية.
٣ ـ دراسات حول مركز آسيا، وحوله.
٤ ـ الشرق المسيحي.
٥ ـ شرق آسيا.
٦ ـ الدراسات الايرانية.
٧ ـ الدراسات الاسلامية.
٨ ـ الشرق الادنى وشمال افريقيا.
٩ ـ الدراسات السامية والشرق الادنى القديم.
١٠ ـ جنوب آسيا.
١١ ـ جنوب شرقي آسيا والمحيط.
١٢ ـ الطب الاسيوي التقليدي.
١٣ ـ علم التركيّات ـ Turcology

هذا الكشّاف عن المحاور الاساسية لمؤتمر المستشرقينْ سنة ١٩٨٦، ياتي بعد وقت قصير من تحوله الى المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وشمال افريقيا، الذي كان يعرف بالاصل المؤتمر الدولي للمستشرقين ! انّ هذا يعني بلا شك، ان انحلالاً امتدّ الى «الاستشراق» بحسبانه ليس تخصصاً معقولاً بدراسات الشرق العربي، كما كان يفهم منه في القرن التاسع عشر. انه الآن يمتد الى اليابان، والصين، شرقاً؛ والى اواسط افريقيا وتخوم تشاد والصحراء الكبرى في الجزائر وموريتانيا غرباً.

هذا من ناحية؛ وفي المواجهة الاخرى نلاحظ ان التنوع في الدراسات الاسيوية والافريقية حصر الدراسات العربية ضمن دائرة (الدراسات الاسلامية ـ Islamic Studies و دراسات الشرق الادنى وشمال افريقيا Near East and North Africa). وفي الحالتين ظهور حالة

جديدة هي استنفاد الأوروبيين في دراسات الشرق العربي، تاريخياً وتراثياً، على اي نحوٍ من الصور التي يمكن استيعابها. فلاجديد في الدراسات المعنية بالعربية، والاسلام، والحضارة القديمة والاسلامية، والعصور الحديثة لعصر النهضة العربية، حتى وقتنا الحاضر.

هذا كلّه يسوقنا الى ان الأوروبيين عندما يعلنون اليوم بأنهم معنيّون بالاحداث العربية، والثقافة العربية، والحياة العربية في الوقت الراهن، انّما يعلنون في الوقت نفسه أنّهم لم يعودوا قادرين على قراءة الشرق العربي بوجهه المعاصر من زوايا سياسة وفكرية تتصل بالايديولوجيات والفلسفات الغربية التي تؤثر في الشرق العربي او أثرت فيه فعلاً.

وبناءً على ما تقدم نلاحظ جملة من الملاحظات في هذا السياق:

١ ـ لم يعد المستشرقون المعاصرون يعتمدون المصادر في العربية، بل ان استنادهم يأتي على منوال كل الدراسات السابقة التي قام بها «الاستشراق» حتى الجيل السابق من المستشرقين.

٢ ـ ان بحث الاوروبيين عن الاسرار والمفاجآت في قراءة الشرق أبعدتهم عن الشرق العربي، بعد أن اصبح كل تراثه مكشوفاً ولا تكمن فيه مفاجآت المتغيرات في حاصل السياسة الاستعمارية التقليدية.

٣ ـ تحول معظم المستعربين المعاصرين (وهم المستشرقون المعنيون بالعربية فقط دون غيرها) الى دراسة الادب العربي الحديث، وترجمة القصة والرواية والشعر في أعمال العرب المحدثين والمعاصرين الى لغاتهم.

٤ ـ ان توزع هؤلاء الباحثين الاوروبيين في دراسة الشرق العربي، توزعا جغرافياً ـ سياسياً، ليس بالمفهوم الخاص لـ [علم السياسة الطبيعية Geopolitics] كما قد يتبادر الى الذهن؛ بل ان المقصود هنا هو تمحور ما ضمن الأطر السياسية الراهنة في اقطار الوطن العربي الكبير.

ومعنى كل هذه الملاحظات انحسار في أدوار الاوروبيين، من جوانب متعددة، في قراءة التراث العربي وتقويمه على نحو ما فعل سابقوهم. لذلك، فالاستشراق بمفهومه الجديد، هو استشراق سياسي يرتبط بدوائر المخابرات الغربية [اوروبية وامريكية، وغيرها]؛ وانْ سماه بعض الباحثين بالاستشارة الاستخبارية لمصالح الامبريالية في الشرق، فهو لا يخرج عما هو مرسوم له وفق منهجه الغربي.

وهنا نأتي، ونحن نبحث عن هويتنا العربية في عمقها التاريخي، وحضارتنا الجديدة التي نربطها بكل تراث عروبتنا، فنجد أن من دواعي التفكك في دوائر «الاستشراق»، التي تعالج التراث العربي حتى النهضة العربية الحديثة، النقلة النوعية المعاصرة للانسان العربي في تلمسه مواضع الصدق والزيف في قراءات المستشرقين. ومهما انقسم الناس في تحديد هوية «الاستشراق» التقليدي في عصر الاستعمار، فهم على اتفاق تام بان الثقافة العربية المعاصرة، وما تحتاجه من تحصين دائم ضد التيارات (الاوروبية والامريكية وحتى الشرقية)، اصبحت مطّلعة على ما يصيبها من وهن خلال ما يجري في المناخات السياسية؛ لكنها قوية تستطيع أن تقاوم الاستشراق الجديد بثوبه السياسي غير المنظور.

٧) مواجهة «الاستشراق» المعاصر:

بعد كل هذا نلاحظ أن هناك من الباحثين من يبخسون حقوق «الاستشراق» جملة وتفصيلاً. وهذا غلط نقترفه بحق عدد كبير من حسني النية من المعنيين بتراثنا وثقافتنا وعلومنا. ولا يمكن في هذا الصدد أن يقال ان جميع المستشرقين كانوا محرِّفين او مشبوهين، كما لا يمكن القول ان كل ما كتبه المستشرق (فلان) هو تحريف وتصد وتضاد لموضوعات تراثنا وثقافاتنا. ففي هذه الاقوال يكمن نوع من التعسف نحن، بسماحة صدورنا كعرب نتمتع بحصانة حضارتنا العريقة الأصيلة، في غنى عن اللهو به واللعب عليه والتحذلق على حسابه؛ خصوصاً اذا اخذنا بنظر الاعتبار عوامل التكوين الثقافي المختلف بين الأوروبي والعربي للظروف المحيطة بمجمل هذا التكوين من تربية، وعقيدة، واسرة، ومناخ، وارض، وما يتصل بالقيم التي

ينشأ عليها كل واحد من الأوروبيين وكل واحد من العرب.

ولكي نوصّل الحقائق بجذورها، نحن بحاجة الى تحصين ثقافتنا العربية ليس في رد التحريف في استشراق عصر الاستعمار، او تحوير «الاستشراق» في العصر الحديث، بل الى الدخول في صميم مشاكل «الاستشراق» نفسه، خصوصاً بعد أن تهددت مؤسساته بالتشتت والضياع لاسباب كثيرة؛ منها:

١ ـ انحسار الدراسات الاستشراقية في الغرب، من الناحية العلمية، واتجاهها الى الناحية السياسية البحتة، فأصبحت اداة طيعة الآن بأيدي دوائر الامبريالية. فهذا «برنارد لويس»، استاذ العربية في جامعة لندن سابقاً، يقدم خبراته للمخابرات الأمريكية على نحو مفضوح.

٢ ـ انحسار الدراسات العربية في الجامعات الرصينة، لأسباب مالية في تموين ايرادات الكرسي المخصص للغة العربية، كما حدث في «هارفرد»، وما سيحدث في بريطانيا وفرنسا والمانيا وايطاليا واسبانيا. وهذا كلّه سيكون في صف مصلحة الصهيونية التي تعمل جاهدة من أجل التوسع في الدراسات العبرية في كل مكان.

٣ ـ انحسار الحوار بين المستشرقين والعرب على نحو علمي، يتصدى لعوامل التحريف، ويصحح مسار الحوار الثقافي المطلوب في قراءة تراثنا بوجه صحيح في ضوء المستجد من آراء الباحثين العرب. فترجمة الكتب العربية الى اللغات الحية يحتاج الى برنامج كبير يقع في صلب اهتمامات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والجامعات.

ولنسأل انفسنا، بعد كل هذا، ماذا نريد من «الاستشراق»، اذا نحن بادرنا الى تطويق نشاطه المهزوز الذي في صالح ثقافتنا العربية عن طريق استملاك كراسي اللغة العربية في الجامعات الأوروبية الرصينة.

كما يجب علينا، عندما ندرس القديم والوسيط والحديث في الحضارات، أن ندرس «الاستشراق»؛ وقد آن الأوان لأن نبادر نحن بفتح كراسي للاستاذية في الجامعات لدراسة تراث المستشرقين واعادة بنائه، تماماً كما فعلوا هم في عصر النهضة الأوروبية عندما استحدثوا كراسي اللغة العربية واللغات الشرقية لصياغة «الاستشراق».

وقد يرى البعض ان دعوتنا هذه لتأسيس مراكز لدراسة تراثنا العلمي وغيره في دوائر «الاستشراق» على مدى تسعة قرون خيالية؛ لكنها ليست كذلك، مع انها صعبة وتحتاج الى طول نفس في تشييد مثل هذه الصروح. ويبقى ان من يزعم انه ذهب دور «الاستشراق» مع الاستعمار، ومع التبشير لكنه باق مع الصهيونية ودوائر الامبريالية. ولابد من رد الفعل re — action لكي نؤسس شيئاً جديداً، يفضح لماذا شوهنا الاستعمار، وكيف ساعده «الاستشراق»، واين تكمن مواضع التحريف، وما هي طرق معالجتها، الخ... فعن هذا الطريق وحده نتمكن من اضعاف دور «الاستغراب» الذي نراه وجهاً مشوهاً للاستشراق.

والاستغراب هو متابعة الغرب في البنية الثقافية التي يتأسس عليها تكوين العقل العربي المعاصر. وهذا مكمن الخطر في تبعية العقل العربي لاتجاهات مزروعة في العقل الباطن للمثقفين العرب الذين درسوا في الغرب؛ تكمن في بعضهم، وتطفح على بعضهم الآخر.

من هنا وجدنا عرباً أشدّ في مواقفهم الثقافية من المستشرقين، وهم كثيرون، لكنهم اشد خطراً على مسار الثقافة في تكوين العقل العربي المعاصر. من ذلك، نقلوا اتجاهات الصراع الفكري والطائفي والعنصري والاستلاب الحضاري والتبعية الأوروبية على نحو غير موصول بالتراث العربي، لا من ناحية القيم، ولا من ناحية السلوك. وهذا النوع من الثقافة كان هدفاً من أهداف «الاستشراق» في مدة ازدهار عصر النهضة العربية الحديثة؛ لكنّ الظروف كلّها اغتالت «النهضة» بأفكار واعمال واتجاهات بعض رجال عصرنا عامدين. فزوقوا لقراء العربية أن ما يجري على كل دروب الثقافة الأوروبية ملائم لظروف دروب الثقافة العربية. وهنا، يتضح الى أي مدى يكمن بيننا منهم، عرب) ولكنهم مستشرقون في التفكير والسلوك والمنهج. ان دراسة اعمال هؤلاء تتطلب اعادة نظر بكل ما قالوه في تحديث

ثقافتنا العربية المعاصرة [انظر ملاحظتنا في قائمة المصادر والمراجع].

ومن كل هذا نأتي على ما يجب ان نعترف بـه من مؤشرات «الاستشراق» في الدراسات العربية في العصر الحديث، لأن هذه المؤثرات هي بلا ادنى ريب مصدر يثير في أذهان الدارسين مشاكل الحوار الدائم بين الشمال والجنوب(وما اسمية: بين الشرق والغرب) التي تثير في كل مرة ضرورة فحص التكوينات الاساسية لمؤسسات «الاستشراق» ومدى تطابق القيمة التاريخية لقراءات المستشرقين بالتتبع المستفيض، بعد اعادة تحقيق النصوص العربية ونشرها. آنئذٍ، ستؤسس مفاهيم جديدة لا علاقة لها بالعقلية الاوروبية ذات النزعة الاستعلائية؛ بل ستصدر الاحكام هنا عن طبيعة مخالفة في البناء والتركيب لكل الموضوعات التي يفصح عنها ازدواج التحريف والصحيح، فيكون من نتائج كلّ العمل الدؤوب، أن نقرر دائماً أننا من الشجاعة بحيث نحاور، ونقرأ، ونصحح، خصومنا بالأمس؛ ونكسبهم أصدقاء لثقافتنا اليوم، حتى نستطيع أن نجعل منهم فاعلين في نقل ثقافتنا الجديدة الى أوربا، كما فعلوا في القرن الحادي عشر. هنا، سنكون نحن أصحاب المبادرة الفاعلة في نقل ثقافتنا وتأصيلها في رسم البُنَى المطلوبة، وتحديد أصولها، وبيان مكانتها في الثقافة العالمية.

٨) خاتمة:

ان القوالب الجاهزة التي ورثتها الثقافة العربية في العصر الحديث عن دوائر «الاستشراق»، بأية صياغة كانت، تحتاج الى فحص دائم من الناحية التحليلية وفق الايديولوجية العربية المعاصرة [انظر: إلياس فرح، تطور الايديولوجية العربية الثورية، ط ٥، بيروت ١٩٧٥]؛ فهنا نحن بحاجة دائمة لأن نحدد موقفنا من الدراسات الأجنبية(اعني الاستشراقية) في موضوعات تكوين ثقافتنا المعاصرة. ويقع في صلب هذا المجرى، ان تكون رؤيانا للنهضة المعاصرة في ضوء حدود دراستنا للتاريخ. والتاريخ شمول عظيم في الزمان والمكان والفعل على مدى المتحرك من تجدد الانسان العربي وحضارته. فاذا كان اشبنغلر Spengler الذي حدد الحضارات الكبرى في ثلاث رئيسية، فان «الحضارة العربية هي اهم جزء في هذه الحضارة الكبرى» [انظر: بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الالحاد، ص ١١]. وعلى هذا الاساس، «اذا انتقلنا الى الدين، وجدنا ان هذه الخاصية هي الخاصية الرئيسة في كل الاديان السماوية؛ ولهذا نشأت كل هذه الاديان في بيئة الروح العربية» [بدوي، المرجع السابق، ص ١٥].

وعلى هذا الاتجاه تنصب قراءات الأوربيين في الحضارة العربية، قبل وبعد الاسلام؛ [قارن جملة المقالات عند Pearson, Index Islamicus, PP. 354 — 361] وهؤلاء، وغيرهم، ولدوا اعداء مجابهين لتكوين الثقافة العربية المعاصرة. ومن هنا، ايضاً، شاعت صور من الغلو الديني الأممي، والتطرف القومي التعصبي، وكلاهما في اتجاه التيار الشعوبي المناهض للعروبة من ناحية، وللاسلام من ناحية اخرى. هذا كله، بلا ادنى شك، شجع المواقف الثقافية المستحدثة ان تطفح على سطح العقل العربي الحديث، من تبعية ليبرالية، وتداخل ماركسي، او ازدواج براغماتي، مع هوس من تبعية مذاهب شجعها الاستعمار والاستعلاء الغربيين في النظرة للحضارة العربية، والعروبة، والاسلام، والقدم(التراث)والحداثة، والمعاصرة.

واذا كان من ابرز مقومات الثقافة العربية المعاصرة أنها تربط بين التراث والحداثة؛ فانّ المركز الحقيقي لهذه الصلة هو «ان الاسلام وليد العروبة، وابنها العبقري الفذ الذي عبر عن اهدافها القومية والانسانية، وهو ثورتها وثروتها، ويشكل معها كلاً مترابطاً لا انفصام فيه؛ وان الحرص عليه كالحرص على الهوية القومية، والاهتمام به اهتمام بالتراث والأصالة» [انظر: شبلي العيسمي، العلمانية، بغداد ١٩٨٦، ص ١٠٧].

وليس بعجيب؛ «فالامة العربية شغلت بحضارتها ثلث التاريخ البشري؛ كانت هذه الحضارة احدى الحضارات الانسانية الثلاث المؤثرة» [انظر: ميشيل عفلق، البعث والتراث، ص ٨٥] لذلك كله

يتضح «ان اختيار العرب لحمل رسالة الاسلام لم يكن لسـونهم، وانما لقدرتهم على ان يكونوا قادة للانسانية جمعاء ليغيروا وجهها في تلك المرحلة» [انظر: الرئيس صدام حسين، حول كتابة التاريـخ، ص ٢٤].

من كل هذه الاعتبارات يجب ان يكون منهجنا، دائماً، «عندما يجري الحديث عن الحـركات الانشقـاقية، وحـالات الصراع في الاسلام: علينا أن نضع في حسابنا كل ما يساعدنا على تجنب الاثارة الطائفية في المجتمع واضعاف جذورها، ويبطل الاتجاهات التي عمل الاستعمار والاجانب على تعميقها» [انظر: الرئيس صدام حســين، الثورة والتربية الوطنية، بغداد ١٩٧٧، ص ١٨].

وبالاستناد الى ما تقدم، فمنهجنا الاستراتيجي وفق منظور ايديولوجيتنا العربية، ان يقع في صلب عملنا عندما نحاكم التاريخ بموضوعية ان نظريتنا «حية ومتفاعلة ونجد فيها دائماً ما هو جديد» [انظر: الرئيس صدام حسين، حول كتابة التاريخ، ص ٢٥]، لذلك فانه يجب علينا دائماً ان نعطي تفسيراً جريئاً بحيث لا نكون متجنين فيه على التاريخ، أو ان نخترع حوادث التاريخ اختـراعاً [أيضـاً، ص ٢٥]: فهذا كله يبين لماذا نحن في ثقافتنا المعاصرة نختط طريقنا الخاص بنا، وهي بؤرة المعاصرة في ايديولوجيتنا «ان العالم بشكل عام، والتاريخ بشكل خاص، حركة دائبة» [انظر: كراس الف بـاء البعث، ص ٢]؛ وعلى اساس من ذلك قام «بناء استراتيجية المجابهة مع اعداء الامة العربية على امتداد الوطن العربي ككل» [انظر: في التنظيم والتربية الحزبية، ص ١٠٠].

من هذه المنطلقـات في المنهج، نـلاحظ أن الثقـافة العـربية المعاصرة تتوزعها عوامل متعددة ذاتية وموضوعية. والموضـوعية منها ياتي في قمتها «الاستشراق» [الاجانب الذين درسوا الشرق العربي]، و «الاستغراب» [«العرب الذين نهجوا سبلاً غير عربية أو اسلامية]، ويأتي في هذا الاتجـاه «الاستعراب» [الاجـانب الذين اختصوا بالدراسات العربية في العصر الحديث]. واذا كنا هنا غير معنيين بدراسة العوامل الذاتية في تكوين العقل العـربي المعاصر، فهذا له بحث آخر؛ فاننا بيّنا على نحو ما هـذا الاتجاه الاجنبي في قراءة تراثنا العربي كاملاً، والاسلامي بوجه خاص، ممـا نسميهم «المستشرقين»، في هذه الدراسة التي تحتاج الى توسـع شديـد في المستقبل.

ومن نافلة القول، أن يقال هنا اننا لا نبغي من وراء كل هذا العرض تشويه الحقائق، بل ازالة اللبس فيما التبس عـلى المثقفين العرب المعاصرين(وهم يأخذون بمعايير «الاستشراق») في كل اتجاه لتحليل واقع ما دون اللجوء الى تأصيل اقـوالهم في تراثنـا القديم والاسلامي والحديث.

المصادر والمراجع بحسب ورودها في البحث:

● العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ٣ اجزاء).

● فروخ، عمر [و] مصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ط ٣، بيروت ١٩٦٤.

● السامرائي، قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، الرياض ١٩٨٣.

● ناجي، عبدالجبار، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد ١٩٨١.

● سعيد، ادورد، الاستشراق: المعرفة، السلطة والانشاء، ترجمة كمال ابو ديب، ط ٢، بيروت ١٩٨٤.

● Said, E. W., Orientalism, Pantheon Books, New York 1978.

● مجلة الفكر العربي، الاستشراق: التاريخ، والمنهج والصورة)، ٣١ـ٣٢)، بيروت ١٩٨٣.

● مناهج المستشرقين، اصدره مكتب التربية العربي للخليج)، الرياض ١٩٨٥، جزآن).

● مدكور، ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٨.

● Pearson, J. D., Index Islamicus, Cambridge 1961.

كذلك قارن:

Ibidem, Ist Supplement, London 1962, 2nd. Supplement, London 1967, 3rd. Supplement, London 1972, 4th. Supplemnt, London 1977.

● الاعسم، عبدالامير، «موقفنا من العروبة والاسلام»، مجلة آفاق عربية، سنة ١٩٨٦/١١، عدد ٩.

● XXXII International Congress For Asian and North African Studies, (25—30 August 1986, Hamburg 1986.

● يلاحظ القارئ ان هذه الدراسة مبنية على معرفة بقراءات المستشرقين، ومؤتمراتهم، ودورياتهم، وما الف عنهم، لم نجد من الضروري تاشير كل ما يتصل بذلك؛ فهو ما يحتاج الى تفصيل كثير، ليس هنا موضعه في كل الاحوال.

● فرح، الياس، تطور الايديولوجية العربية الثورية، بيروت ١٩٧٥.

● بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد، القاهرة ١٩٤٥.

● العيسمي، شبلي، العلمانية والدولة الدينية، بغداد ١٩٨٦.

● عفلق، ميشيل، البعث والتراث، بغداد ١٩٧٦.

● صدام حسين، الرئيس، حول كتابة التاريخ، بغداد ١٩٧٩.

● صدام حسين، الرئيس، الثورة والتربية الوطنية، بغداد ١٩٧٧.

● الف باء البعث (كراس)، منشورات دار الطليعة، بيروت [؟].

● في التنظيم والتربية الحزبية، ط ٣، بيروت ١٩٧٨.

د. معن خليل عمر
استاذ مساعد علم الاجتماع - جامعة بغداد

التباين الثقافي بين المستشرق والمجتمع العربي

«لقد إستجاب الاستشراق للثقافة التي انتجتهُ اكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضاً من نتاج الغرب».

إدوارد سعيد
[الاستشراق، ط ٢، ص ٥٥]

تنحو هذه الدراسة منحى منهجياً فتوضح التباين الحاصل بين المستشرق بوصفه باحثاً يختلف في طريقة عيشه والمؤثرات الاجتماعية والثقافية التي تصوغ قواعده السلوكية وبين الظواهر الاجتماعية السائدة في مجتمع يدرسه ويختلف عن مجتمعه.

ومما لاريب فيه ان جميع الباحثين المتمرسين في البحث والدراسة مطلعون على هذا التباين ومدركون له وغالباً مايحاولون ان يتجنبوا الوقوع في اخطاء تقودهم الى سوء تفسير Misinterpretation او عدم تقدير دقيق في تحليل مشكلة او ظاهرة يجدونها سائدة في مجتمع دراستهم، الا انهم مهما تحفظوا في ذلك واخذوا بعين الاعتبار هذا التباين فان احتمال وقوعه - بدون قصد - يكون ممكناً لانه انسان اولاً وقبل كل شئ. اي انه يملك ادراكات واحساسات ودوافع ذاتية خاصة، وثانياً خضع ويخضع لمؤثرات ثقافية واجتماعية عاشها ويعيشها في مجتمعه وثالثاً انه لايشبه الة التصوير (ان جاز التعبير) اي أنه يستطيع ان يصور الظاهرة الاجتماعية المدروسة بتجرد وموضوعية من غير ما إضافة أو اختزال أو اغفال ورابعاً قد يكون الباحث الذي يدرس مجتمعاً غير مجتمعه مدفوعاً بدوافع متنوعة تنحصر بين الذاتية والموضوعية، والجمع بين هذين الدافعين تدفع الدراسة الى خلل تحليلي تنعكس على الباحث رغم تمرسه وبراعته وتمكنه من استخدام الوسائل التحليلية في البحث العلمي.

ولما كان موضوع دراستنا المجتمع العربي وكيف دُرس من قبل باحثين غير عرب امثال المستشرق الفرنسي المعاصر جاك بيرك والاستاذ الامريكي دانيال ليرنر اللذين درسا المجتمع العربي المعاصر بشكل مستفيض ودقيق الا ان هناك اخطاء منهجية لاتقلل من اهمية دراستهما بل تساعد القارئ الكريم على معرفة الاخطاء المنهجية التي قد يقع فيها الباحث الذي درس ظواهر اجتماعية سائدة في مجتمع غير مجتمعه، ولذا فان موضوع الدراسة سوف ينحصر في كشف الخطأ المنهجي الذي واجهه الباحثان في دراستهما لمجتمعنا، وهذا لايعني ان منحى هذه الدراسة تبريري - اي تبرر وجود بعض الظواهر الاجتماعية في المجتمع العربي - بل سوف تقلل من تعميمات واحكام مبنية على مستلزمات غير منهجية ونظرة عميقة وشاملة للظواهر المدروسة. وقبل الولوج في جوهر الدراسة نرى من الضروري توضيح: ماالمقصود بالمستشرق ؟ يقول الأستاذ اربري (المستشرق البريطاني المشهور) «إن المستشرق هو كل من تبحر في لغات الشرق وآدابه»[1] وهو أيضاً - ويعني المستشرق: «عالم من علماء الغرب تفرغ للبحث في الاثار الشرقية ودرس اللغات الشرقية وتقصى ادابها لمعرفة شأن امة من الامم الشرقية من حيث اخلاقها وعاداتها وتاريخها ودياناتها وعلومها وادابها».[2]

اما الاستشراق فيعني «الاطار المعرفي لعلاقة الغرب بالشرق ومجال الاستشراق لايقتصر على الخطاب الاكاديمي والاستعماري والانثروبولوجي والتاريخي المتعلق بالشرق بل هو يمتد ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الى الافصاح عن امور شرقية سواء كان هذا الافصاح على هيئة خطاب ام في اطار مجاز ادبي ام في كاريكاتير او عنوان خبر صحفي».[3] ويعني ايضاً «هو ذلك الاهتمام الثقافي الذي مصدره الغرب ومقصده الشرق وهو في السنوات الاخيرة موضوع نقاش واعادة تعريف وتقييم لامن قبل المعنيين انفسهم اي (اهل الدار) من الشرقيين وانما كذلك من قبل المستشرقين انفسهم

من المشقة في التغلب على الطائفية الدينية التي مازالت حية وباقية وان استنكرها الجميع وعلينا ان نقر بان المعلومات المتوفرة في لبنان عن تاريخ الاسر المحلية وعن التاريخ الخاص بلبنان، تبين غيرها في الاقطار العربية الاخرى. فلم يصدر في اي بلد عربي، في السنوات الاخيرة كتب، تماثل تلك التي وضعها الشدياق او المعلوف. فما نجده في لبنان من حياة دستورية تتصل اتصالاً وثيقاً وصريحاً بالتوازن بين الطوائف المختلفة المتنافسة وبين العشائر المتعددة وانا لاانكر ان هذا التوازن لايكون في كثير من الاحيان سهلاً فالسلطة التي تملكها بعض العائلات الاقطاعية في هذه المنطقة او تلك او السلطان الذي تملكه الطوائف الدينية برعاياها واتباعها يتخذان في كثير من الاحيان صوراً استفزازية مثيرة».[١٢]

ان تصوير الاستاذ بيرك لثورة ١٩٥٨ اللبنانية طائفياً يعني انكار الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة في لبنان لان ثورة ١٩٥٨ لم تحصل نتيجة التركيب السكاني المتنوع دينياً وعشائرياً بل ان ثورة ١٩٥٨ كانت نتيجة انفجار شعبي ضد اتجاه سياسي كان سائداً في لبنان والذي حاول ربط لبنان باحلاف غربية وابقاءه لبنان عربياً شعباً وحكومةً وبذا نبدي استغرابنا حول انكار الاستاذ بيرك للوعي السياسي عند اللبنانيين ولماذا ركز على مسألة التباين الطائفي المتنوع في المجتمع اللبناني، افلا يتطلب من الباحث العلمي ان يفسر ثورة سياسية من خلال مؤثراتها الايديولوجية الاجتماعية والاقتصادية والدينية ! وهذا غلط منهجي ثالث اوقع الاستاذ بيرك نفسه فيه.

نذهب بعد ذلك الى الباحث الامريكي دانيال ليرنر Danial Lerner الذي كتب حول التحضر في الشرق الاوسط، فاستعرض فيه وسائل التحضر في الاقطار العربية ومراحله الا ان هذا الباحث استخدم العديد من الحالات الفردية للحكم على المجتمع العربي من خلال تقصي حالات فردية فريدة يعممها على أفراد المجتمع كافة. وهذا مرفوض في الدراسات السوسيولوجية وفي البحث العلمي اضافة الى اساءتها لسمعة الباحث العلمية فضلاً على تشويهها لمجتمع الدراسة في نظر القارئ غير المتخصص بالدراسات الاجتماعية او القارئ غير العربي.

فقد استعان بحالة فردية للاستدلال على درجة الاحتكاك والاتصال بين المجتمع العراقي والعالم الخارجي من خلال قول فرد واحد حيث قال «عند مقابلة مواطن عراقي عمره (٢٩) عاماً يشتغل في شركة النفط العراقية والذي كرس معظم وقته للعمل في النشاط السياسي والنقابي عرفت انه يستمع الى الاذاعات الاجنبية لكي يتعرف على الاخبار العالمية ويقارنها مع اخبار الاذاعة المحلية. استخدم ليرنر هذا القول ليعمم حكمه على المجتمع العراقي حيث قال فيه «ان الفرد في المجتمع التقليدي لايتعامل مع الانباء كمحصلة مركبة الارتباطات بواقع الحدث وعلى انها مزيج من الراي العام وافرازات الحدث نفسه بل يتعامل مع الحدث على انه نبأ طارئ».[١٣]

ان هذا الحكم المطلق يمثل قيمياً Value Judgment اي انه لايستند على قاعدة اجتماعية واسعة وانما يستند على شاهد فريد ثم يعممه على القاعدة الاجتماعية الواسعة الابعاد. لان استماع مواطن للاذاعة الخارجية لايعكس استماع جميع افراد المجتمع للاذاعات الخارجية، اضافة الى ذلك فان النبأ في المجتمع التقليدي هو ايضاً نتاج اجتماعي معقد (مركب) لانه مرتبط بالرأي العام ومستواه الثقافي وعقيدته وطموحه وادراكه كما هو الحال بالنسبة للنبأ في المجتمعات غير التقليدية وليس هو بنبأ طارئ.

واستمراراً لهذا النهج المغلوط من قبل الباحث ليرنر فقد اتبع الاسلوب نفسه عندما درس المجتمع اللبناني حيث قام بمقابلة بعض المعمرين في احدى القرى اللبنانية وطرح اسئلة حول رأيهم في وسائل الاعلام المرئية والسمعية (سينما، راديو، صحف) لانها تمثل احدى قنوات الاتصال بالعالم الخارجي بالنسبة للمجتمع اللبناني معتبراً القرية اللبنانية مجتمعاً تقليدياً يستطيع ان يخرج منه بمنطلقات نظرية خاصة بوسائل الاعلام في المجتمع التقليدي واثرها في التغير الاجتماعي في مثل هذه المجتمعات. فقد قال مايلي «يعتبر المعمرون من القرويين رأيهم الشخصي لاقيمة له لانهم اميون لايعرفون القراءة والكتابة ولم يحصلوا على اي مستوى دراسي، وقد ذكر هذا الحكم عندما قابل معمراً من الفلاحين [٧٥ سنة] وسأله عن مشاهداته للافلام السينمائية واستماعه للاذاعات الخارجية فاجابه المعمر «انا لا اعرف شيئاً عن هذه الاسئلة.... عندنا شباب متعلمون في القرية يستطيعون الاجابة على اسئلتك بشكل جيد». وسأل معمراً اخر من القرية نفسها الأسئلة نفسها حول مشاهدة الافلام السينمائية والاستماع للاذاعات الخارجية. فاجابه مايلي «هل انا متعلم بشكل كاف لكي تأخذ مني هذه المعلومات ؟ إذهب الى الاشخاص الذين ذهبوا الى المدرسة وتعلموا منها واسألهم....

ماالذي تفيده من رايي ؟» (المصدر نفسه) ان هذا الحكم الجازم بعيد عن الاستنتاج العلمي لان الاستنتاج الثاني لايصاغ من خلال مقابلة فردين ليصل الى تعميم مفاده «ان جميع المعمرين القرويين لايعيرون اهمية اولا ينظرون الى رايهم بانه ذو قيمة لانهم لم يحصلوا على تحصيل دراسي».

في الواقع ان المعمر في المجتمع العربي له خبرة ودراية في الامور الاجتماعية اكثر من الشباب المتعلم وله مكانة اجتماعية عالية ومرموقة وله ايضاً اعتبار اجتماعي محترم بسبب الخزين من المعلومات والخبرات الشفوية التي حصل عليها من آبائه واجداده، وعندما يُسأل المعمر من قرية لبنانية من قبل باحث اجنبي يطلب منه معلومات عن الاستماع الى الاذاعات الاجنبية فان مثل هذا السؤال لايشكل اهمية متميزة في نظر المعمر القروي لذا وجدناه يحّول الباحث الى الشباب المتعلمين الذين يعنون بالانباء والمعلومات التي لها علاقة بمجتمع غير مجتمع القرية. لكن لوسأل الباحث الاجنبي المعمر القروي سؤالاً عن حياة القرية الاجتماعية فانه لن يحيله الى اي شخص اخر في القرية بل سوف يجيب عليه باسهاب مع تعليق وتحليل حِكمي دقيق وعميق. وهذا غلط منهجي وقع الاستاذ ليرنر فيه عند دراسته للمجتمع اللبناني.

واستمراراً لنهج الاستاذ ليرنر هذا فقد وضع نصاً جازماً آخر مفاده مايلي «لقد خسر المعمرون التأثير في مجتمعهم القروي، لابسبب عدم تعلمهم وقدرة شبابهم على الهجرة والترحال بل لأنهم فقدوا الاعتبار الاجتماعي الذي كان يمدهم بالنفوذ والتأثير الاجتماعي.

اضافة الى ذلك فانهم (المعمرين) لايعيرون اهمية للعاطفة ويعتبرون تركيبهم للاعتبار الذاتي مؤشراً للصفات الجيدة وبذا تكون الآداب العامة للمجتمع التقليدي قد قطعت المعمرين عن

الذين يتنازعهم تياران: «تيار يواصل التقاليد الاستشراقية بوصفها امتداداً للحركة الاستعمارية وتعبيراً عنها، وتيار يقدم العامل المعرفي على ماسواه ويعكس في المقام الاول حركة نمو العلوم الانسانية منذُ منتصف القرن الثامن عشر».[١]

اما دوافع الاستشراق فقد لخصها الاستاذ اربري بدافعين هما:

١ ـ الروح المشبعة بالمغامرة وحب الاستطلاع، اذ تدفع الرجال من بريطانيا الى اقاصي اطراف الشرق.

٢ ـ لذة الاقتحام في الوصول الى دروب المعرفة المجهولة او الغامضة.[٥]

ويضيف الاستاذ نجيب عقيقي الى ماتقدم فقدم ثلاثة دوافع اساس هي:

١ ـ لم يكن الدافع واحداً للمستشرقين كافة في جميع البلدان خلال الف عام بل كانت هناك دوافع منوعة متداخلة متطورة غلب عليها الطابع العلمي فلا سبيل الى ان يكون نوع الجزاء واحداً. فاساتذة اللغات الشرقية في العصر الوسيط وتراجمته انما قدموها لقاء اجر ماخلا الرهبان الذين كانوا ومازالوا يعملون ولايؤجرون على ذلك إذ أمنت لهم رهبانياتهم معاشهم.

٢ ـ اوائل المستشرقين وعلماء الجدل والموسرون نالوا جزاءهم بارساء النهضة الاوربية على التراث العربي وبتفسيرهم الكتب المقدسة باللغات الشرقية وبالتضلع من العربية التي مثلت الثقافة الوسطى بين اليونانية القديمة واللاتينية الحديثة يومذاك.

٣ ـ ولما ارادت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاعتراف من تراثه والانتفاع بثرائه والتزاحم على استعماره احسنت كل دولة الى مستشرقيها فضمهم ملوكها الى حاشياتهم امناء اسرار ومترجمين وانتدبوهم للعمل في الجيش والسلك الدبلوماسي المبعوث الى الشرق كما تولوا كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية واجزلوا لهم العطاء في حلهم وترحالهم ومنحوهم القاب الشرف وعضوية المجامع العلمية.[٦]

وهناك دافع آخر قدمه لنا الاستاذ علي حسين الخربوطلي قال فيه «اتجه المستشرقون بعد منتصف هذا القرن الى الدول الافريقية والاسيوية غير العربية التي نالت استقلالها او هي في طريقها الى التحرر وقد رأى المستشرقون في هذه الدول النامية التي طرحت عنها رداء التخلف مجالاً جديداً يصولون فيه ويجولون بعد أن بارت تجارتهم في الاسواق العربية فبدأ المستشرقون يوجهون اهتماماتهم الى الدراسات الافريقية والاسيوية خاصة ان هذه الدول مازالت في اول طريق الحضارة ولا يتوفر لها من بين ابنائها من يقوم بهذه الدراسات فهم لاتزال بهم حاجة الى عقول واقلام تسد الفراغ الفكري القائم وخاصة ان بعض الدول الافريقية والاسيوية لاتزال ترتبط بروابط سياسية تختلف من صورها بالدول الاوربية التي كانت تستعمرها قديماً.[٧]

نأتي الان الى طرح امثلة توضح التباين الثقافي بين المستشرق والمجتمع العربي ومالهذا التباين من اثر في اساءة تفسير الحدث او الظاهرة الاجتماعية. فالمستشرق الفرنسي جاك بيرك طرح ظاهرة اجتماعية كانت سائدة في المجتمع العراقي الا انه اساء تفسيرها وتحليلها حيث قال «وكان اليهود هم الذين يقومون في السابق بمعظم الاعمال التجارية ولكنهم مالبثوا ان غادروا البلاد وكان لابد ان يحل محلهم اخرون فيها فقررت بعض القوانين الغريبة طريقة توزيع هؤلاء، فعهد بالصياغة الى الصابئة الذين تمثل شهرتهم فيها شيئاً اسطورياً واصبح الكلدانيون يتولون ادارة الفنادق» ان ماذكره الاستاذ بيرك لايمثل ماسماه بالقانون بل هو تصنيف اثني وطائفي STEREOTYPE الذي يعني نمطاً مكرراً يشترك فيه افراده بحمل صفات عامة الا انه تعوزه الاصالة والشخصية والسمات الفردية المميزة. ويعرفه الاستاذ هنري بورت فيرجايلد Henry Port Fairchild على انه معتقد شعبي او صورة لجماعة معينة يتعامل المجتمع معها وجدانياً وهذا المعتقد يعكس احد اوجه البناء الاجتماعي او إحدى المشكلات الاجتماعية السائدة في المجتمع وغالباً مايؤدي الى تحيزات مبالغ فيها مبنية على التفسيرات الشعبية تستخدم للحكم على المظهر الخارجي لافراد الاقلية».[٨]

ويؤدي التصنيف الاثني - الطائفي الى نشوء فوارق اجتماعية بين. الافراد والجماعات بسبب تفاوت المنازل الاجتماعية او المهن التي يحتلونها او يزاولونها او بسبب صفات احيائية وراثية تجعلهم يصنفون عنصرياً أو بسبب العمر او الجنس مما يؤدي الى مفاضلة بين الافراد والجماعات والى تميز في الحقوق والواجبات والى ماينتج عن المفاضلة والتميز في المعاملة.[٩]

واذا اردنا ان نصف ونحلل هذا التصنيف من الناحية السوسيولوجية فيمكننا القول أن مكونات التركيب السكاني للمجتمع العراقي بحسب الطوائف الدينية وعلاقة هذه الطوائف بالمهن والأعمال لم يخضع الى توزيع مهني او حرفي مقنن او قانون خاص بل هو نمط احترافي - اقلي ينتقل من جيل الى اخر مكتسباً صفات عامة مشتركة [اي يشترك فيه ابناء فئة اجتماعية كاشتراكهم في مزاولة مهنة او حرفة معينة او انتمائهم الى طائفة دينية] وبذا تتحدد منزلتهم الاجتماعية وبالتالي يحصل التفاوت الاجتماعي بناءً على هذا النمط الاحترافي الاكتسابي المحافظ الذي لايريد اخراج حرفة معينة من مزاولتها خارج اطار عوائل خاصة. اضافة الى تمسك هذه العوائل من اجل خدمة مصالحهم الاقتصادية والاثنية والطائفية.

ان هذا النمط يحصل في الابنية الاجتماعية غير المرنة [التقليدية] وقد تقوم بعض العناصر او القوى الخارجية [عن المجتمع التقليدي] بالتأكيد على هذا النمط الاحترافي - الاقلي وتضخيم صورته واثاره من اجل خلق ثغرة داخل التركيب السكاني او البناء الاجتماعي بهدف ابقائه في مرحلته التقليدية الساكنة او المحافظة على النقلة الاجتماعية الافقية التي تؤكد على انتقال المهن والحرف والمنازل الاجتماعية من جيل الى اخر داخل المجتمع وعدم السماح لباقي الأسر والشرائح او الاقليات الاخرى باكتسابها وهذا يعني اقتران المهن والحرف ضمن عوائل او شرائح اجتماعية خاصة تمثل اقلية داخل المجتمع.

بيد ان هذا النمط الاحترافي - الاقلي يتغير في البناء الاجتماعي المرن الذي يستجيب لمؤثرات التغيير ليحقق تقدماً نحو اهداف تخدم مستقبله ومصالحه وتصبح النقلة الاجتماعية عمودية بعد ما كانت افقية. اي ان المهن والحرف لاتورث بل تكتسب عن طريق الانجاز والكفاءة والتحصيل العلمي وهذا ماحصل في المجتمع العراقي في الوقت الحاضر وماذكره الاستاذ بيرك ماهو الا صورة من صور المجتمع العراقي القديم التي كانت احدى افرازات بناء اجتماعي تقليدي غير مرن أساء تفسيرها واعتبرها قانوناً غريباً وهذا غلط منهجي وقع فيه الاستاذ بيرك والسبب راجع الى التباين بين ثقافة الباحث وثقافة مجتمع الدراسة ومكوناتها وليس الى قدرة الاستاذ بيرك في البحث والاستقصاء.

وقد نستطيع الاستفاده بهذا الخصوص من قول استاذ علم الانسان البريطاني ايفانس برجرد الذي درس مجتمع النوير في السودان حيث قال «على الباحث ان يراعي الاختلاف الثقافي الحاصل بين ثقافة الباحث وثقافة مجتمع الدراسة لان ذلك يؤثر في تحليل الظاهرة الاجتماعية المدروسة ويؤدي إلى سوء تقدير وتفسير وتحليل».[١٠]

هناك صورة ثانية توضح احد اخطاء المستشرقين عند دراستهم مجتمعاً مختلفاً عن مجتمعهم وهي إسناد القول لباحثين محليين (وطنيين)، هدفهم تشويه واقع ما او ان هؤلاء الباحثين هم من مجتمع الدراسة حينها تطلق الاحكام جزافاً فتنبني عليها تفسيرات وتحليلات معممة على شرائح المجتمع كافة وهذا اسلوب مرفوض في البحث العلمي. فقد قال الاستاذ جاك بيرك حول المجتمع العراقي مايلي «لقد قام باحث عراقي باجراء بحث في منطقة الاهوار

المجاورة لشط العرب [المقصود به المرحوم الدكتور شاكر مصطفى سليم في دراسته للجبايش] مازالت هناك عادات تعكس الاوضاع البدائية: كتبادل الزوجات الذي حرمه الاسلام كل التحريم او كالتنازل عن الزوجة فدية «عن جريمة قتل».[١٢]

وبعد رجوعنا الى كتاب الجبايش للدكتور شاكر مصطفى سليم والى الطبعة والصفحة نفسها التي ذكرها الاستاذ بيرك لم نجد اطلاقاً الاشارة الى هذا الكلام لامن قريب ولا من بعيد بل اوضح الدكتور سليم نمط الزواج في الجبايش حيث قال فيه «يسمح للرجل بمقتضى الشريعة الاسلامية بالزواج الى حد الاربع زوجات في وقت واحد.... وليس تعدد الزوجات Polygyny في الجبايش مشروعاً دينياً او ينظر اليه كطراز اعتيادي للزواج فحسب بل هو مطمح اغلب الرجال.

ان الاسباب الرئيسة للتزوج بزوجة اخرى هي الرغبة الجنسية او وفاة زوجة سابقة او الرغبة في الاكثار من النسل وتعدد الزوجات الاخوات Sororol Polygyny محرم بحكم الدين واغلب الرجال المتعددي الزوجات متزوجون من زوجتين وقسم قليل منهم فقط متزوج من ثلاث زوجات.[١١]

هذا ماقاله الباحث العراقي شاكر مصطفى سليم الذي لم يشر فيه الى ظاهرة تبادل الزوجات او التنازل عن الزوجة فدية عن جريمة قتل في مجتمع الاهوار او في اية منطقة جغرافية في العراق ولم يمارس المجتمع العراقي هذه الظاهرة سابقاً ولم تحصل اشارة من اي باحث عراقي او اجنبي الى ان العراقيين كانوا يمارسون مثل هذه الظاهرة الاجتماعية وهذا غلط منهجي ثانٍ اوقع الاستاذ جاك بيرك نفسه فيه.

ونبقى مع الاستاذ بيرك لكن ليس في المجتمع العراقي بل في المجتمع اللبناني حين يذكر ثورة ١٩٥٨ في لبنان لقد ارجع هذه الثورة الى خلافات طائفية قال فيها «لبنان عندما تتطلع اليه من الخارج تجد حياته السياسية متميزة بالتنوّر وان اتسمت بالتعقيد وهو يجد الكثير اتصالهم بتاثيرات العالم الغربي. فهم يعترضون بشدة لحضور الشباب الى السينما وحتى في بعض الاحيان لسماع الراديو وهكذا نجد في المجتمع التقليدي مجموعتين من الناس... الاولى من المعمرين والثانية من الشباب تتعارض الاولى مع الاحداث الجديدة بينما تتطلع الثانية للاحداث الجديدة (المصدر نفسه) وضع ليرنر هذا الاستخلاص النظري من خلال مقابلته شيخاً (عمره ٦٩ سنة) استجوبه حول مايخص السينما، فادان الشيخ السينما لانه يعتقد بانها تفسد الشباب وانها تعلمهم القمار وشرب الخمرة ومعاكسة الفتيات. ثم قابل شيخاً اخر (عمره ٧١ سنة) وهو صاحب مخزن حيث قال «ان السينما تعرض افلاماً للفتيات العاريات ولاعبي القمار وتعلم الشباب كيف يقبلون الفتيات».[١٨]

لقد كرر الاستاذ دانيال ليرنر الغلط المنهجي نفسه حيث استخدم اقوالاً لفرد ولحالة فردية لكي يحكم على مجتمع بكامله وهذا اسلوب مرفوض في البحث العلمي، اضافة الى ان دراسة كهذه كان عليها ان تدرس شباب القرية اللبنانية نفسها قبل دخول الوسائل الاعلامية المرئية والسمعية ومن ثم دراستهم بعد دخولها لكي تتوضح في الدراسة مدى التغييرات الاجتماعية التي احدثتها التكنولوجيا الاعلامية على شريحة الشباب. لكننا وجدنا الاستاذ ليرنر قد درس المعمرين الذين يمثلون التمسك الشديد بقيمهم التقليدية ولا يرغبون بتبديلها لانهم تعودوا عليها والفوها وان التكنولوجيا الجديدة لاتخدم مصالحهم لذا جاءت استجواباتهم سلبية تجاه التكنولوجيا الاعلامية. وهذا شئ متوقع لان دراسة ليرنر توضح ايضاً الفجوة الاجتماعية بين جيلين مختلفين من الاعمار والقيم سواء كانت في المجتمع اللبناني او الفرنسي او الالماني. فهي حالة تطورية اعتيادية. فضلاً على أن هذه الفجوة لاتظهر الا في المجتمعات التي تخضع لمؤثرات التطور المتنوعة ولا تظهر في المجتمعات التقليدية التي تخضع لمؤثرات تطورية قليلة وذات تنوع بسيط (اعتبر ليرنر المجتمع اللبناني بانه تقليدي) لانه محافظ فلا تتعارض قيم الابناء مع قيم الاباء في مثل هذه المجتمعات الا في الحالات النادرة وان تغيره يكون بطيئاً وصعباً لانه يجد معارضة شديدة من قبل الجيل المعمر فيبقى محافظاً على تقاليده ويرفض تغييره. ثمة امر آخر، ان جيل الشباب يخشى التعبير عن طموحاته وآماله خوفاً من المعمرين علماً بان الشباب لاينظرون الى مجتمعهم على انه تقليدي او محافظ الا اذا تضافرت قوتان الاولى دافعة من داخل مجتمعه (مثل ضعف سيطرة جيل المعمرين على المجتمع) أو الثانية قوة جاذبة (مثل تأثيرات الوسائل الاعلامية والثقافية والاحتكاك الخارجي) آنذاك يبدأ جيل الشباب بالتململ والتحرك نحو وسائل الجذب الجديدة فتحصل فجوة اجتماعية بينهم وبين جيل المعمرين.

ان هذه الحقيقة اغفلها الاستاذ ليرنر في دراسته للمجتمع اللبناني ولهذا تعرض لاطلاق تعميمات شاملة نابعة من مقابلة فرد واحد او اثنين وهذا خطأ منهجي لايركن اليه في الدراسات الاجتماعية العلمية.

مراجع الدراسة

١ - اربري، ا. ج. ١٩٤٩ ،المستشرقون البريطانيون تعريب محمد الدسوقي، وليام كولينز، لندن ص ٨.

٢ - جمال الدين، محسن، ١٩٦٧ ،المستشرقون والاماكن المقدسة، دار الثقافة الاسلامية، بغداد، ص ١٢.

٣ - العظمة، عزيز، ١٩٨١ ،افصاح الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢ ص ٤٣.

٤ - الوليدي، محمد، ١٩٨٢ ،تطور الصياغة الايدولوجية في الاستشراق، مجلة دراسات عربية العدد ٧ ص ٣٤.

٥ - اربري، ا. ج، ص ١٠.

٦ - عقيقي، نجيب، ١٩٦٥ ،المستشرقون، الجزء الثالث دار المعارف بمصر ص ١١٤٨ - ١١٤٩.

٧ - الخربوطلي، علي حسين، ١٩٨٠ ،المستشرقون، دار عويدات بيروت ص ٣١.

٨ - Fairchild, Henry Port, 1962, Dictionary of Sociology, littefield adams, Co. New Jensy P. 308.

٩ - مير، لوسي، ١٩٨٣ ،مقدمة في الانتروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، دار الحرية للطباعة ص ٢٩٧.

١٠ - Evans, Pritchard and Edward, E. 1965, The (Nuer), Oxford Clarendon, P. 15.

١١ - سليم/شاكر مصطفى ،. ١٩٥٩، الجبايش، الجزء الاول مطبعة الرابطة بغداد ص ٩٧.

١٢ - بيرك، جاك، ١٩٧١ ص ٢١١.

١٣ - Lerner, Daniel, 1958, (The Passing Traditional Society) The Free Press, New York, P. 162.

١٤ - Ibid., P. 168.

د. ميشال جحا بيروت

موقف العرب من المستعربين

تمهيد:

ليس المقصود من هذا البحث كيل المديح للمستعربين او المستشرقين والدفاع عنهم. كما انه ليس المقصود به ايضاً اغماطهم حقهم وكيل الشتائم لهم.

المقصود تبيان المواقف التي وقفها أدباء العرب ومفكروهم من هؤلاء ومما قاموا به من دراسات وماقدموه من آراء ونظريات.

باديء ذي بدء اريد ان اقول بان المستشرق او المستعرب في مفهومي هو الاستاذ الذي انكبّ على دراسة اللغة العربية وتاريخ العرب وحضارتهم ودراسة الاسلام من حيث هو دين سماوي يعتنقه اليوم خمس تعداد البشريّة، هو الاستاذ الجامعي صاحب الكرسي الذي عُرف عنه الدرس والتمحيص والتعمق والاستنتاج والتقصّي والدأب المتواصل. وكان كارل بروكلمان قد امضى نصف قرن في وضع كتابه الشهير تاريخ الادب العربي[1]. وليس ذلك الموظف المأجور او الجاسوس الذي يدرس اللغة العربية او يعرف شيئاً سطحياً من العقيدة الاسلامية ويأتي الى البلدان العربية ممثلاً لحكومة بلاده في سفارة من السفارات، او موفداً من هيئة او مؤسسة تعنى بالشؤون السياسية والاستعمارية او التجارية او التبشيرية وما الى ذلك. فاني لاأصنِّف امثال لورانس العرب وايدن وابا ايبان ومن لفّ لفهم، او اي سفير او مبعوث من دول الغرب، وان كان يلم او يعرف شيئاً من العربية تحت خانة المستشرقين او المستعربين لان ليس لهؤلاء اية صفة علمية اكاديمية فهم ليسوا اساتذة في جامعة او باحثين في معاهد للبحث مشهود لها بالجدية والرصانة والسعي لنشر العلم والمعرفة دون هوى او ميل او تعصب.

واذا كان بعض المستعربين او المستشرقين قد استخدموا (بضم التاء) في فترة من الفترات من قبل حكوماتهم او انظمتهم السياسيّة لغايات التجسس او غير ذلك وهي غايات بعيدة كل البعد عن المستويات الاكاديمية ـ كما حدث مثلاً في المانيا زمن الحكم النازي ـ وعملوا في وزارة الخارجية كمستشارين او مترجمين او خبراء فان الذي يهمني من هؤلاء هو ماتركوه لنا من ابحاث ودراسات ذات قيمة علمية واكاديمية ليس إلا.

وان تكن حركة الاستشراق قد سبقت الاستعمار فانها قويت وترسخت في القرن التاسع عشر مع بروز الاستعمار وانتشاره وسيطرته على الجزء الاكبر من الامة العربية. فالاستعمار بمظاهره التقليدية قد انتهى اليوم وكذلك اخذت حركة الاستشراق تتطور وتترسخ على اسس جديدة تقوم في مجملها على اسس علمية اكاديمية حديثة.

واذا كان البعض[2] قد اراد ان لايفرّق بين الاستشراق والاستعمار فاني ارى ان في هذا تجنٍ على الاستشراق كما افهمه. فلماذا لانسمي الاستعمار باسمه فهو استعمار ولماذا نقحم الاستشراق وجميع المستشرقين ونلحقهم به على الرغم من ان الكثيرين منهم خدموا العرب والتراث العربي والحضارة العربية والاسلام ومنهم من اعتنق الدين الاسلامي. هناك كلمة imperialism التي تعني «استعمار» ونحن قد عربناها فقلنا «امبريالية» و «امبريالي» فلماذا نسمي الاستشراق وهو orientalism باسم

الامبريالية؟!.

فاذا كان بعض المستشرقين قد سار في ركاب الاستعمار فلا يصح ان نصف جميع المستشرقين بانهم استعماريون ونصنفهم على انهم اعداء العرب والاسلام وانهم يريدون شراً بالأمة العربية.

فـاذا نظرنـا الى موقف العـرب من حـركـة الاستشـراق ومن المستشرقين انفسهم فاننا نستطيع ان نقسمهم الى ثلاث فئات:

الفئة الاولى كانت منذ البدء معادية لحركة الاستشراق ووقفت منها موقف المشكك ورأت فيها تحاملاً على الاسلام والمسلمين وتجنٍ على العرب وتراثهم وحضارتهم. وهذه الفئة تشكل الاكثرية.

الفئة الثانية وهي قليلة العدد وقفت موقف المبالغ في كيل المديح والتقريظ لاترى في اعمال المستشرقين اي نقص او عيب او تثليم. وهي تقبل كل آرائهم على انها صحيحة لاريب فيها.

والفئة الثالثة ـ لعلها هي الفئة التي نظرت الى القضية نظرة علمية رصينة جادّة ـ رأت ان في اعمالهم جهداً وخدمة للأمة العربية وللاسلام وانه اذا ماقصّر بعضهم فان تقصيره ـ كما يقول ابو الطيب المتنبي كتقصير القادرين على التمام ـ ناتج عن عدم المعرفة الكاملة والاحاطة الشاملة باللغة العربية ودقائقها او الفهم الدقيق للدين الاسلامي او للحضارة الاسلامية. وانها تبعد عن صفوف المستشرقين من اندسّ فيها ممن كانت لهم مآرب سياسيّة واستعمارية وتبشيرية وهذا الموقف الذي حاولت ان اقفه في كتابي عن المستشرقين[٧].

ونحن الذين تلمذوا للمستشرقين في جامعات الغرب نعرف عن كثب الجهد الذي بذلوه في خدمة لغتنا وتاريخنا وحضارتنا بما قدموه من تحقيق ونشر المخطوطات المهمة وفهرستها ووضع الدراسات العلمية والنظريات الرصينة والمعاجم التي صنفوها والابحاث التي نشروها في كبريات المجلات الاستشراقية والمؤلفات التي تعد مراجع مهمة في المواضيع التي تتناولها. فلننتقل الآن الى استعراض آراء الكتاب العرب حول هذا الموضوع:

ولنبدأ بأحمد فارس الشدياق الذي يقف موقفاً عدائياً منهم فيهاجمهم ويسفه آراءهم[٨].

يقول في معرض انتقاده احد المستشرقين الفرنسيين:

«لكنها عادة له ولأسلافه ولأساتيذه في انهم حين يشتبه عليهم المعنى يعمدون الى الترقيع... وهم لم يأخذوا العلم عن شيوخه... وانما تطفلوا عليه تطفلاً، وتوثبوا توثباً، ومن تخرج فيه بشئ فانما تخرج على القسس... ثم ادخل راسه في اضغاث احلام او أدخل أضغاث احلام في رأسه وتوهم انه يعرف شيئاً وهو يجهله. وكل منهم اذا درّس في احدى لغات الشرق او ترجم شيئاً منها تراه يخبط فيها خبط عشواء. فما اشتبه عليه منها رقّعه من عنده بما شاء، وماكان بين الشبهة واليقين، حدس فيه وخمّن، فرجّح منه المرجوح وفضّل المفضول» الخ....

وكذلك الامير شكيب ارسلان يقف من المستشرقين موقف الناقد المهاجم فيقول[٩]:

«وعلى كل الأحوال لايقدر احد ان يقول إن الشرقيين ليسوا ادرى من الغربيين بآداب الشرقيين ولغات الشرقيين ولايقدر احد ان يدعي ان مرغليوث وغيره من المستشرقين يستطيعون ان يفهموا الكلام العربي اكثر من علماء العرب اهل اللسان الذي نشأوا فيه. وان من احمق الحمق ان نظن ان مرغليوث، لكونه افرنجياً، صار يميز الشعر المصنوع على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي.

«فليس مرغليوث ولامستشرقة الإفرنج هم الذين يقدرون ان يعقبوا على ائمة اللسان العربي وان يصلحوا خطأهم لاسيما في المسائل اللغوية البحتة، وليس للظالع ان يفوت شأو الضليع، وليست صفة كون هؤلاء المستشرقين إفرنجاً بالتي تضمن لهم العصمة عن الخطل والزينة لدى العطل.»

الى ان يختم قوله بهذا الحكم الذي يأخذ الجيد بجريرة الرديّ:

«ويرجع كل هذا التهور، الى قلة الاطلاع من الأصل، هذا اذا لم يشب ذلك سوء قصد لأن الغربي لم يبرح عدواً للشرقي ورقيباً له والنادر لايعتد به».

وكذلك يجد محمد اسد[١٠] ان جميع المستشرقين هم اعداء للاسلام فيقول:

«تواجهنا صورة مشوهة للاسلام وللأمور الاسلامية في جميع ماكتب مستشرقو اوربا، وليس ذلك قاصراً على بلد دون آخر. انك تجده في انكلترا والمانيا، في الروسيا وفرنسا، وفي ايطاليا وهولندا ـ وبكلمة واحدة، في كل صقع يتجه المستشرقون فيه بابصارهم نحو الاسلام.

ويظهر انهم ينتشـون بشيٍ من السرور الخبيث حينمـا تعرض لهم فرصة ـ حقيقيـة او خياليـة ـ ينالون بهـا من الاسلام عن طريق النقد.»

كما يحذو حذوه عبد القادر حاتم[٧] فيقول:

«هي هذا الثأر القديم المتجدد بين هذا الوطن (العربي) وبين اوربا، والذي بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (اي فترة الحروب الصليبية) رأى الاوربيون آثارنا ونقوشنا ومخطوطات تراثنا، ونقلوا الى بلادهم مااستطاعوا ان ينالوه منهاب السرقـة او الاستهداء او الشراء... وبدأوا بركام هائل من المؤلفات عن الدين الاسلامي... فحفروا من حوله وبدأوا يهوون عليه بمعاولهم يقلقلوه ويقتلعوه... وحفروا من حول تاريخنا وادبنا ولغتنـا واهووا عليهـا بمعاولهم... ونصب بعضهم نفسه لمخاصمة زملائه دفاعاً عن العرب والاسلام... إمعاناً في التمويه والتضليل... فتراهم يضيّعون كثيراً من الوقت وينفقون كثيراً من المال في نشر بعض تراثنا القديم. فاذا نظرت فيما ينشرون وجدت اكثره من مؤلفات المتصوفين وخاصـة الهنود.»

فليس هذا القول صحيحـاً، وليس صحيحاً كـذلك ان مابـذله المستشرقون من جهد هو جهد ضائع وكذلك من الظلم ان نقول إن مانشره هؤلاء من كتب التراث وماحققوه يتنـاول التصوف ولاشيٍ سواه. فهذا حكم جائر يدل على جهل او تجاهل لما قام به المستشرقون من اعمال.

وكذلك يقف الدكتور عبـد القادر يـوسف[٨] موقف المشكّـك من المستشرقين فيقول:

«ومن المؤسف حقاً ان بحوث المستشرقين او المستعربين في جملتها وتفصيلها لم تكن في الغالب لوجه العلم والحقيقة كما يدعون، وكما يدعي بعض الذين اخذوا ببحوثهم وآرائهم وتوجيهـاتهم من ابناء الامة العربية.

ويحـذو حذوه الدكتـور محسن جمال الدين في كتـابـه[٩] حيث يتساءل: «ترى ماهي غاية الغربي في ان يتحمـل المشاق، ويقـطع المسافات الطوال، كي يترك بلاده، ومافيها من لطف المناخ، وغاية الراحة، وقرب الاهل والمسكن، فيركب البحار، ويشق الرمال، ويتسلق الهضاب، وينزل الاوديـة، في بلاد غـير بلده، وفي طبيعة تشـذ عن طبيعته، وفي مجتمع يتباين عن مجتمعه ؟»

ثم يجيب على ذلك قائلاً:

«الغرض كما قلنا إما ان يكون سياسياً استعمارياً في الدرجة الاولى، او علمياً خالصاً في الدرجة الثانية.»

وهناك من يرى في اعمال المستشرقين الشرّ كل الشرّ مثل مالك بن نبي[١٠] الذي يقول:

«وبالتالي يتبين لنا ان الانتاج الاستشراقي كان شراً عـلى المجتمع الإسلامي، لانه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في صورة التنفيـذ والإقـلال من شأننـا بحيث صيـرتنـا حمـاة الضيم عن مجتمـع منهار،مجتمع مابعد الموحدين، بينما كان من واجبنا ان نقف منه عن بصيرة طبعاً ولكن دون هوادة، لانراعي في كل ذلك سوى مـراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لاي ظرف في التاريـخ، دون ان نسلم لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجة في نفس يعقوب.»

وكذلك يقف محمد صالح البنداق[١١] المـوقف المشابـه في مهاجمـة المستشرقين مبيناً هدفه من وضع كتابه «في صحبة النبي»:

«وكان رائدي الرد على المنحى الذي تلتزمـه فئة من المستشـرقين «يفترون على الحق لغاية في نفـوسهم لانجهلها وتنفيـذاً لمخططات رسموها لانفسهم او رسمت لهم، بغية الحطّ من كرامة الإسـلام، وابراز صورة النبي على غير وجهها الحقيقي، وبالتالي التشكيك في المعتقدات الاسلامية والعمل على هدم قواعدها وركائزها...»

اما الدكتور حسين الهراوي[١٢] فانه يهاجم المستشرقين من خلال كلامه على «دائرة المعارف الاسلامية» فيقول:

«ملؤها الطعن الجارح في الاسلام والحشو بأقذر المثالب. يحررها جمـاعة المستشـرقين ومنهم مبشـرون وقسس وخصـوصـاً الاب لامانس» الى ان يقول في (ص ٧٣):

«ان المستشرقين هم طلائـع المبشرين وانهم هم الذين يمهـدون السبيل لتشكيك المسلمـين في عقائـدهم، وانهم هم الذين يمهدون للمبشرين سبيل الطعن في الاسلام وفي نبيّه الكريم وانهم هم الذين يـزودونهم بانـواع شتّى من الشعوذة العلميـة باسم الاستنتـاج التحليلي، والنقد الفني وحرية الفكر، والمباحث العلمية الحرة.»

ثم يلخّص رأيه في المستشرقين وفي اعمالهم بجملة واحدة ويصدر فيهم حكماً مبرماً فيقول في (ص ٧٩):

«الاستشراق مهنة ضد الشرق وضد الاسـلام.»

هذا، ولايكتفي صاحبنا بذلك كله بل انه مستعد لكيل التهم لهم والنيل منهم في كل وقت فينبري للوقوف منهم ذلك الموقف عندما طرحت مجلة «الهلال»[١٢] هذا السؤال: «هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم؟»

فيقف هو الموقف السلبي منهم بينما يدافع الدكتور زكي مبارك عنهم. يقول الدكتور الهراوي:

«وكنت اعلم ان المستشرقين ينقصهم في مباحثهم عن الاسلام الروح العلمية وان لهم في الاستقصاء طريقة لاتشرّف العلم، وهي انهم يفرضون فرضاً ثم يتلمسون اسبابه فاذا وجدوا في القرآن آيات تتناسب في معانيها مع فرضهم اقتبسوها، واذا وجدوا آيات لاتتناسب مع أغراضهم تجاهلوها وقالوا إنها غير موجودة في القرآن، فيخرج القارئ من كلامهم وهو يتهم الإسلام بالتلفيق كما يتهمونه». «ولذلك لم اتوان ان اناقش «فنسك» (Vensink) رئيس تحرير «دائرة المعارف الاسلامية» هذا الحساب وان اظهر مساوءه، لانه كرئيس تحرير لهذه الدائرة يعتبر له قيمة، ولاباس ان نناقشه في ميدان العلم مناقشة علمية واضحة وان نظهر ان طريقة المستشرقين في البحث طريقة شعوذة فلا يحترم آراءهم بعد اليوم اوروبي ولاشرقي. واذا خلعنا عنهم تلك الزخارف البرّاقة من الوهم الذي احاطوا به انفسهم فقد اظهرنا حقيقتهم للناس، هم قوم ضعاف في العلم لهم في الاسلام مآرب سيئة.»

الى ان ينهي كلامه (ص ٣٢٤) فيقول:

«ومن هنا يتبين لك اغراض المستشرقين وانهم ليسوا من العلم ولا من الامانة كما يتصورهم الناس، وانهم ممن لايوثق بهم في البحث العلمي.»

فهكذا وفي جملة واحدة حكم صاحبنا الهراوي على المستشرقين واخذ الصالح منهم في جريرة الطالح. فلماذا هذا الخوف على التراث؟ فهل هو احرص من الدكتور طه حسين مثلاً الشيخ الازهري وعميد الأدب العربي واستاذ القرن، على تراثنا ولغتنا وأدبنا؟ فالدكتور طه حسين يعترف بفضل هؤلاء المستشرقين الذين درس عليهم في الجامعة المصرية وعلى رأسهم المستعرب الايطالي المعروف نالينو Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨)، وفي السوربون ويطري جهودهم ويمتدح منهجيتهم التي يتأثر بها ويعترف بفضلهم عليه وعلى سواه من كبار الاساتذة العرب ممن درسوا عليهم.

اما محمد عزت اسماعيل الطهطاوي فيقول في مقدمة كتابه[١١] ص (ط):

«اما هؤلاء المبشرون والمستشرقون، فانهم لايرعون لله حرمة، ولا يحفظون للشعوب التي يذهبون اليها ويعيشون بين أهلها ذمة، بل تراهم يحيكون المؤامرات والفتن، ويثيرون العداوة والبغضاء بين ابناء الوطن الواحد.» الى ان يقول (ص ٤١) «جميع المستشرقين هم تبع لوزارات الخارجية في كل البلاد القائمة على الاستعمار مما يدل على ان مهمتهم سياسية وليست ثقافية، فاذا هم خدّام الاستعمار، عن طريق تشكيك العالم الاسلامي في عقيدة اهله.»

وينقل نجيب العقيقي[١٠] رأيا عن المستشرقين نشر في مجلة الأزهر[١١] جاء فيه:

«وكانوا يدعون (أي المستشرقين) الى مؤتمراتهم بعض الشخصيات البارزة في الدراسات الإسلامية ليتحدثوا في بعض المسائل...وكانت تنطلي هذه الخدعة على الكثيرين. وكانوا يراعون في دورياتهم جمال الإخراج وجودة الطباعة لتجذب الأنظار اليها وتسترعي الانتباه... وعن طريق هذه الأبحاث تغلغل المستشرقون في مجال التعليم الجامعي وصار منهم أساتذة نستقدمهم وننفق عليهم الأموال الطائلة، كما تمكنوا من اقتحام المجامع العلمية اللغوية وصرنا نعتمد عليهم في دراساتنا اللغوية.»

لست ادري كيف ان مجلة الازهر هذه ترى ان اقامة المؤتمرات الاستشراقية الدورية التي تستقطب المئات من كبار العلماء والاساتذة الاجلاء والمفكرين والباحثين من اجانب وعرب ومن جميع الجنسيات والأمم هي مجرد خدعة. وكيف ان اصدار المجلات الرصينة التي لايوجد في الوطن العربي كله مايوازيها من حيث البحث والتنقيب والتقصّي مجرد زخرف واخراج وتفنن في الطباعة. وكذلك لست ادري كيف ان استقدام الاساتذة الكبار من المستشرقين للتدريس في الجامعات العربية هو كذلك هدر للاموال وانفاق من دون طائل. ولا كيف ان المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد التي قدرت لهؤلاء المستشرقين اعمالهم فمنحتهم شرف عضويتها والانتساب اليها في عملها هذا تكون قد خبطت خبطة عشواء واقدمت على عمل مذموم!

وهكذا نجد بعض الغيارى من العرب يستحثون الهمم لأخذ المبادرة وانتزاع التراث العربي من ايدي المستشرقين وتخليصه من

عبثهم به وتحاملهم عليه. فمن الذي يمنع ياترى هؤلاء الغيارى من القيام بدراسة هذا التراث ومن الذي يقف في دربهم ويحول بينهم وبين تحقيق ذلك؟ انه الكسل وانه الجهل وانه التعصب ولاشيْ غير ذلك.

التراث مشاع وهو ملك البشرية جمعاء وهو مباح لكل من يتصدى للبحث والدرس والتنقيب. فاذا كنا نحن قد قعدنا عن ذلك واحجمنا عنه، فلماذا نمنع غيرنا من التصدي له والنهوض به؟ ثم من يمنعنا نحن من التصدي لتراث الغرب بالدرس والنقد والتحليل كما فعل هو بتراثنا؟

ولكن هؤلاء الذين عرضنا لآرائهم من العرب ليسوا وحدهم في الساحة هناك المنصفون الذين يصدرون آراءهم عن تعقل وانصاف كما تفعل الدكتورة بنت الشاطئ ـ عائشة عبد الرحمن[١٧]:

«اننا ندين لهم (اي للمستشرقين) بجمع ذلك التراث وصونه من الضياع... وتسالون: وماذا لو تركوا تراثنا لنا. اما كنا أهلاً لجمعه وصونه؟ فأجيبكم بملء يقيني: كلا... كنا في غفلة عنه لا نكاد نحس وجوده او نعرف قيمته او نقدّر حاجتنا اليه... خدام دور العبادة يبيعون نفائسه بالكوم لتجار الحلوى والبقول... ولم يقف جهد المستشرقين في الجمع على مجرد الاقتناء، بل فهرسوا ماجمعوا من تراثنا فهرسة علمية دقيقة... ومن ثمّ انتقلوا الى نشر ذلك التراث نشراً يعتمد على ادق منهج للتوثيق والتحقيق... وصحونا من نومنا، فاذا الوف الذخائر العربية بين ايدينا، محرّرة موثقة، نلوذ بها في دراستنا العالية، ونعدّ الرجوع اليها في ابحاثنا المتخصصة مدعاة للفخر والمباهاة... وبلغوا في دراساتهم للشرق والعربية والاسلام حداً مذهلاً من العمق والتخصص... فهل قصدوا بهذه العملية الضخمة المنظمة خدمة العرب والشرق والاسلام؟... لقد استهدف الاستشراق في نشاته الأولى خدمة الكنيسة والاستعمار... ومانشهد بين الفينة والفينة من التواء اساليبهم في توجيه العبارات واضطراب مناهجهم في سوق الأخبار، واعتسافهم في تأويلها بغية استخلاص نتائج خطرة سامة تمس ديننا وتاريخنا... فما يجوز منا بعد اليوم ان نتخلى عن تراث غالٍ ـ نحن اهله واصحابه ـ لسوانا من الأجانب الغرباء الذين كثيراً ماتعوزهم النزاهة والاخلاص بقدر مايعوزهم ذوق العربية وإدراك اسرارها في التعبير والأداء.»

وكذلك يقف الدكتور محمد غلاّب[١٨] موقف المنصف من المستشرقين فيقول:

«مما لاشك فيه ان الدراسات التي اجراها الغربيون عن الاسلام فيما قبل القرن التاسع عشر، والترجمات القليلة التي قاموا بها للقرآن الى ذلك العهد، كان اكثرها صادراً عن المتعصبين من رجال الدين، وكان مبعثها في جلاء هو الرغبة في محاربة الاسلام وتصيّد المثالب المزعومة او اقتناص الحجج المغالطة لتقديمها الى المبشرين كي يستغلوها في جدلهم مع المسلمين، ومعنى ذلك ان تلك البحوث... لاتحتوي على كثير من الضبط او النزاهة أو الحياد.»

الى ان يقول (ص ١٣):

«...ونرجو ان يتامل المسلمون في هذه الحقائق الناصعة وألاّ يحملهم التعصب على الاستمرار في أساءة الظن بجميع المستشرقين من غير استثناء، فيأخذوا البريْ بذنب الجاني، وذلك في نظر الاسلام إثم كبير.

الى ان يقف موقف المدافع عنهم فيقول (ص ١٥):

...ليروا كيف ان فريقاً لايستهان به من افذاذ علماء الغرب ومفكريهم يكتبون عن الاسلام والمسلمين كتابة قيّمة تشرّف عقلياتهم، وتخلّد اسماءهم، وتسجّل للاسلام عظمته وجلاله».

ثم يخلص مبرراً الأخطاء التي يقع فيها المستشرقون فيقول ص ٢١ ـ ٢٢:

«...وهنا تنشأ من الفهم الخاطئ تأويلات معتمدة على الهوى والتحكم ولاسيما بالنسبة الى المستشرقين لأنهم يشتغلون ببحوث هي بعيدة كل البعد عن روحهم الفطرية، وتربيتهم الخاصة وعقليتهم المتعارضة بطبيعة تكوينها مع موضوعات بحوثهم.»

اما محمد روحي فيصل فانه يقف من المستشرقين موقف المتحفظ فيقول:

«ولست اعني وجوب الثناء عليهم (أي المستشرقين) وتكييل المديح لهم في اسراف وفي غير تحفظ ولاعتدال كما قد يفعل بعض اشياخ العلم في الشام امثال السيد محمد كرد علي ومن سلخ مسلاخه، او انتقاص أقدارهم وتشويه منازلهم في لفظ بغيض وحب كاذب كما يصنع دائماً كثير من خريجي كلية «الزيتونة» في تونس والمغرب امثال السيد ابن عبد القادر المكّي واحمد الماطري، انما اقصد ان نكتب في ماضي المستشرقين وحاضرهم فصلاً علمياً خالصاً للعلم، يمليه علينا التاريخ، ونخضع فيه للحقائق، وليكن بعد ذلك اثر

هذا الفصل الحق في احلام المادحين والكاشحين مايكون.»

وفي مقال له نشر في مجلة الرسالة[٢٠] عنوانه اغراض الاستشراق يرد فيه على محمد كرد علي يقول:

«لقد تعودنا ان نكيل المديح للمستشرقين كيلاً، وان ننعت جهودهم بانها بذلت لخدمة لغتنا وادبنا وتاريخنا، وان مانشروه من البحوث والمخطوطات انما كان لذات العلم خالصاً، ونرانا نرجع اليهم كلما اختلفنا في رأي اوحزّ بنا امر لنستوحي منهم الحكمة وفصل الخطاب هم يتمتعون منا بثقة لاحدّ لها، ولكن هل عرفنا أغراضهم وغاياتهم؟ هل تبيّنا حقيقة مقاصدهم؟ ذلك مانحاول الكشف عن اليوم، ويتضح لكل ذي عينين باصرتين ان وراء الأكمة ماوراءها..!.

«ولسنا ننكر ان بين المستشرقين طائفة معتدلة قد اخلصت في دراستها الإخلاص كله، فنظرت الى الأدب العربي والتاريخ الاسلامي والى كل ماانتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى كما يتطلبها البحث العلمي الحديث، وهي لذلك تستحق أجزل الثناء، بل انها لما ينبغي ان نفاخر به ابد الدهر، الا ان افراد هذه الطائفة اذا عدّوا لايتجاوزون عدد الاصابع، وهم أزاء هذه الكثرة الهائلة المغرضة من المستشرقين لايُذكرون شيئاً. وقد قيل إن النادر لاحكم له.»

اما الدكتور زكي مبارك فانه يرى ان نفع المستشرقين اكثر من ضررهم فيقول[٢١]:

«إن خصوم الاسلام من المستشرقين خدموا الإسلام بخصومتهم أجلّ الخدمات. فقد عمدوا الى القرآن والحديث فطبعوا كل مايتصل بهما من جيد المؤلفات، وفهرسوها وبوبوها ورتّبوها ترتيباً تعجز عنه مشيخة الازهر الشريف والمسيو فنسنك الذي تعقبه صديقنا الدكتور حسين الهراوي ورماه بسوء الفهم والنية - هذا الرجل نفسه خدم الاسلام بكتابه في الأحاديث النبوية. ولنفرض جدلاً انه لم يقصد وجه الحق بنشر كتابه ذاك فان هذا لايمنع انه خدم الاسلام من حيث لايريد، وهل هناك خدمة اجلّ من نشر الآثار الإسلامية في الاقطار الاوربية والأميركية؟ ان هذه الخدمة كانت تُنتظر من المسلمين انفسهم فغفلوا عنها وتركوا الاجانب يتصرفون في تراثهم بما يشتهون.»

الى ان يقول ص (٣٢٨):

«وأضيف الى كل ماسلف ان المستشرقين سبقونا الى الدراسات الأدبية والإسلامية بنحو ثلاثة قرون. والباحث الجاد في مصر والشرق لايستطيع الفرار من بحوثهم التي تطالعه من كل جانب...».

ثم ينهي كلامه بقوله:

«وبعد، فانا لااهوّن أغلاط المستشرقين، ولاادعو الى متابعتهم في غير بصيرة ولارويّة، ولكني أجزم بان اعمالهم ادخلت كثيراً من عناصر الحيوية في الدراسات اللغوية والاسلامية. وليس في الدنيا شرّ خالص ولاخير خالص، وانما النفع في اعمال هؤلاء الباحثين اقوى واغلب.»

بينما نجد ان محمد كرد علي يدافع عن المستشرقين ويرى في اعمالهم خدمة لنهضة العرب فيقول:[٢٢]

«وهكذا بدأ الاستعراب في الغرب ونبغ مئات من بنيه في العربية وآدابها وكانوا من العوامل الكبرى في النهضة العربيّة الاخيرة بما أحيوا من كتب العرب القديمة وخدموها اجلّ خدمة بمعارضتها على النسخ المتعددة بوضع الفهارس المنوعة لها ليسهل الانتفاع بها بسرعة ومنهم تعلمنا هذه الطريقة واعتادوا ان يشرحوا غوامضها بلغة الناشر او باللغة اللاتينية، لغة العلم المعتمد عليها الى عهد قريب، فانتفعوا بما نشروا ونفعوا بما حوت من معارف كانت مجهولة. بل بهم تجلّت مدنيّة العرب لأول مرّة لانهم طبعوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر في ايطاليا وهولندا كتباً عظيمة من كتبنا كانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدتها الطويلة. ويكفي ان نقول إن اوربا طبعت كتبنا بالحروف العربّية قبل ان تدخل الطباعة الى القسطنطينيّة والقاهرة بمائتي سنة. ومن تصفّح معلمة الاسلام[٢٣] (Encyclopedie de L'islam) التي اصدرتها اوائل هذا القرن مطبعة ليدن الهولندية بلغات العلم الثلاث (الانكليزية والألمانية والفرنسية) يتضح له مبلغ عناية الغربيين بالمشرقيات العربية ويتجلّى لعينيه ماوصلوا اليه ببحثهم واختصاصهم في اللغات والعلوم.»

يرى كرد علي ان هم المستشرقين هو اولاً خدمة دولهم ولكنه لايجد في ذلك اي ضير طالما انهم يخدمون كذلك آدابنا فيقول ص ٣٤٩:

«فلا بدّ لي... ان اشير الى ان اكثرهم جعلوا علمهم لخدمة دولهم واممهم يخدمونها في سياستهم بما تصل اليه ايديهم ويهديهم اليه اطلاعهم، ومن خرج قليلاً عن قواعد وطنية شعبه نبذته دولته فلا يتوقعن اذا من مستشرق ان يخدم غير امته ولهم المعذرة في ذلك. اما نحن معشر العرب فيقنعنا منهم ان يخدموا آدابنا بأمانة لايتخذونها

سلّماً الى الطعن بنا وبمقدساتنا ولا ذريعة الى اغتصاب حقوقنا في الحياة على نحو مافعل لامنس البلجيكي ومرجوليوث الانكليزي وكراتشكوفسكي الروسي وهارلمان الالماني وكاتياني الايطالي مع اختلاف بينهم في مقدار الطعن والداعي الذي ساق اليه. والأب لامنس سامحه الله كان اكثرهم تعصباً علينا لأن حياته على مايظهر كانت متوقفة على هذه المطاعن حتى لقد سماه علماء الإفرنج المؤلف المتحزّب (L'Historien Partial).»

ولكنه مايلبث اي كرد علي ان يعترف بجهد بعضهم فيقول عن المستشرق كرينكو في ص ٣٥٦ مايلي:

«وقد نشر السيد كرينكو عشرات من الكتب والرسائل والمقالات بالعربية والالمانية والانكليزية مالو نشر بعضه مجمع علمي في ثلاثين سنة لعدّ ذلك من مفاخره.»

وفي مثال آخر له نشر في مجلة الرسالة[24] يقول محمد كرد علي:

«...هذه عناية علماء المشرقيات بكتب الاسلام، اما خاصة اهله اليوم فساهون لاهون. وليت سادتنا علماء الازهر والمعاهد المماثلة له في القطر، واساتذة دار العلوم وغيرهم يتروون في عمل هؤلاء الأعاجم، وقد كان عليهم هم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل ان تنتظر في الخزائن عطف الغرب.

اننا مدينون لعلماء المشرقيات من الهولنديين والجرمانيين والفرنسيين والبريطانيين والايطاليين والاسبانيين، وغيرهم من شعوب اوربا وشمالي اميركا، بما تفضّلوا به علينا من نشر أسفارنا. احسن الله اليهم بقدر مااحسنوا لمدنيتنا وآدابنا.»

ولنعد الى الدكتورة بنت الشاطئ في المرجع الذي ذكرناه آنفاً والذي تقارن فيه بين اعمال المستشرقين الحديثة في نشر المخطوطات العربية بأمانة علمية دقيقة وبين اعمال العرب البعيدة كل البعد عن ذلك فتقول:

«نقابل صنيع من اشتغلوا منا بنشر المخطوطات، منذ اواخر القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين، بصنيع المستشرقين فتروعنا المقابلة: فأمانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص يتناولها بالحذف والإضافة والتغيير... ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصالة فيها والتثبت من صحة نسبها يقابلها عندنا إغفال لذكر النسخة المنقول عنها او إخراج طبعات ملفقة مرقعة تنسب الى المؤلف القديم دون ان يتصل به نسبها... وبدا واضحاً ان اكثر القوم هنا لم يقصدوا الى شئ من النشر العلمي ولاعناهم ان يثقلوا على انفسهم ببعض اعبائه وتبعاته ولاان يضبطوا اقلامهم بشئ من نظمه ومناهجه، انما اخذوا النشر وسيلة ارتزاق فحسب».

ومن الذين تحمسوا للمستشرقين واعجبوا بهم وبما خلّفوه لنا من اعمال وابحاث يأتي يوسف اسعد داغر في الطليعة. فهو معجب بهم كل الاعجاب كما هو معجب بطرق البحث التي اتبعوها فيقول عن ذلك:[25]

«انها «نموذجية» قياسية بمعنى ان المستشرق يأخذ ببحثه على وجه من منطق العلم ووجوه البحث في الطريقة والسياقة والاستطراد والتوسع والعرض والبسط، بحيث تتضح امامك المعالم وتستبين الصوى. وهي الى ذلك كله «موسوعية» او «جامعية» بحيث انه اذا ماتناول المستشرق موضوعاً ما استفرغ منه المناحي واستظهر منه الخوافي فلا يدع فيه مزيداً لمستزيد. كل هذا الى وضوح، وجلاء، ونقاء ونصاعة، وتتبّع، تستفيض منه الحقائق التاريخية، على انوار كشّافة، من التتبع المضني والنقد العسير.»

وكذلك يفعل الدكتور صلاح الدين المنجِّد[26] اذ يقول:

«ان المستشرقين طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا، وعالجوا كل امرٍ ذي شأن في ديننا وحضارتنا، متبعين في دراستهم وابحاثهم طرق البحث المنهجي المنظم. ولقد اتيح لهم ان يكونوا، احياناً كثيرة، اكثر احاطة بالمصادر وابصر بمواضع النقد، واشد جرأة على ارتياد آفاق صرفنا عن ارتيادها الدين او التقاليد.

نشر المستشرقون مئات من كتبنا القديمة. ووضعوا مئات من الدراسات عن تاريخنا، لااقصد التاريخ السياسي وحده، بل تاريخ الحضارة الاسلامية العربية كلها بمظاهرها وبمواطنها. فيسروا لنا بنشرهم العلمي لكتب كثيرة ان نطّلع عليها وننتفع بها. ودفعونا الى اقتفاء آثارهم في نشر تراثنا. كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين. ثم هم عرّفوا بدراساتهم حضارتنا، واظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها.»

اما الدكتور محمد يوسف موسى فانه يقف موقف المنصف من المستشرقين اذ يقول:[27]

«ان المستشرقين عالجوا كل مايتصل بالشرق من دين وحضارة

وثقافة. وكان هذا بأسلوبهم الخاص ومنهجهم الغربي ولم يضنوا في هذا بجهد او مال.... وكان من هذا ان عرف العالم علماء أعلاماً، وامتازوا بالتوفر على دراسة الشرق عامة، والاسلام بوجه خاص. وقد ظفرنا بثروة كبيرة من المؤلفات العربية التي نشرها هؤلاء العلماء نشراً علمياً حقاً، فضلاً عن البحوث العلمية العميقة التي قام بها اولئك الاعلام، وانتفعنا ولانزال ننتفع بها كثيراً فيما نكتب عن العربية وعن الاسلام.»

الى ان يقول مبيناً مزايا المستشرقين الألمان بوجه عام:

«ومن مزايا المستشرقين الالمان بوجه عام، الدأب المتواصل والنشاط الحثيث في كل مايباشرون من عمل، مع بناء آخرهم، على الأسس التي وضعها اولهم، وهكذا يتقدم العلم على ايديهم خطوات ظاهرة ملموسة في كل مايكتبون على تعاقب الاجيال.»

اما الدكتور عبد الرحمن بدوي فيقف موقف المنحاز إلى المستشرقين ويعترف بفضلهم ويطري اسهامهم في تطور الدراسات الاسلامية والعربية فلنستشهد بما يقوله[28] في مناسبة وفاة المستشرق لويس ماسينيون الذي يعد احد ابرز المراجع في التصوف الاسلامي وصاحب اهم كتاب عن الحلاج في ثلاثة مجلدات.

«ان خسارة الدراسات الاسلامية بوفاة المستشرق العظيم لويس ماسينيون لاتعادلها خسارة... وله الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الاسلامي ونموه، تفسيراً مستمداً من اصول اسلامية خالصة ومن الكتاب والسنّة على وجه التخصيص.»

وهو يقف كذلك الموقف نفسه في كتابه[29] «دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي» فيقول حول دراسة الشعر الجاهلي مظهراً اسهام المستشرقين المهم في هذا المضمار وحول الكلام على كتاب الدكتور طه حسين «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) وبديله «في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧) الذي أثار ضجة وجدلاً كبيراً في حينه ـ في كتابه هذا (ص ١١ ـ ١٣):

«ان الدكتور طه حسين في كتابه ذاك لم يكن اول باحث في العصر الحديث يبحث في صحة الشعر الجاهلي واسباب الانتحال فيه ـ بل على العكس من ذلك تماماً: آخرهم.»

ثم يذكر ان اول الباحثين في هذا الحقل هو المستشرق الالماني الشهير ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) وكان ذلك في سنة ١٨٦١ اي قبل الدكتور طه حسين بخمسة وستين عاماً.

الذي استعان بنتائج البحث في اللغات الساميّة وماكشفت عنه النقوش الحميرية والسبأية في اليمن الجنوبيّة عموماً، وبالمقارنة بما حدث في الآداب الأخرى: الادب اليوناني، وخصوصاً بالنسبة الى هوميروس، وفي الأدب الالماني ليسوق الاسباب الدقيقة التي تؤيد وتوسّع من نطاق النتائج التي وصل اليها ابن سلّام الجمحي ١٣٤/٢٣١هـ صاحب كتاب «طبقات الشعراء» بنظرة ثاقبة لكنها غير مؤيدة بالاسباب التاريخية. واضاف الى دواعي الانتحال الداعي الديني، الذي لم يمسه ابن سلّام الجمحي الا مساً خفيفاً. وتلا نولدكه المستشرق الالماني الفرد (Wilhelm Ahlwardt)(١٨٢٨ ـ ١٩٠٩) في سنة ١٨٧٢، اي بعده باحدى عشرة سنة، فأشبع القول المفصل في قصائد من هذا الشعر الجاهلي الذي نشر قبل ذلك بثلاثة اعوام (١٨٦٩) خير مجموعة نشرت حتى الآن منه بعنوان «العقد الثمين في دواوين الشعراء الجاهليين»، وانتهى الى تحديد ادق للأبيات والقصائد التي عدّها، او رجّح انها منحولة في هذه المجموعة. وكذلك استقصى أخبار ونقد الرواة وخص «خلف الاحمر» ببحث مفرد وهكذا تقدم كثيراً بالبحث في هذا الميدان.

ثم جاء المستشرق المجري الشهير جولدتسيهر (Goldziher) المتوفى سنة (١٩٢١) ناشر ديوان الحطيئة سنة (١٨٩٣).

وجاء بعده المستشرق البريطاني ليال (Sir charles Lyall) (١٨٤٥ ـ ١٩٢٠) فيما ذكره في تقديمه للجزء الثاني من كتاب «المفضّليات» للمفضل الضبيّ الذي نشره في لندن.

وأخيراً جاء المستعرب البريطاني الشهير ديفيد صموئيل مرجوليوث (D.S.Margoliouth) (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠) في بحثه الذي نشر في عدد يوليو سنة ١٩٢٥ في عدد مجلة الجمعية الاسيوية الملكيّة (Journal of the Royal Asiatic Society) التي تأسست سنة ١٨٣٤. والذي استغل فيه نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركّز خصوصاً على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي والتغيير في روايته زيادة او نقصاً او تحريفاً. وقد ردّ عليه المستشرق الالماني برونليش (Erich Braunlich) (١٨٩٢ ـ ١٩٤٥) في السنة التالية سنة (١٩٢٦).»

وهكذا يتوصل الدكتور عبد الرحمن بدوي الى خلاصة مهمة وهي ان المستشرقين ولاسيما الألمان منهم كانوا السبّاقين في مضمار تناول موضوع الشك في الشعر الجاهلي والتعمق فيه والنظر نظرة علمية اكاديمية يجب ان تعتمد في حال تناول البحوث ذات العلاقة

بالحضارة العربية واظهار الصحيح من المدسوس واعتماد الموثوق من غير الموثوق.

مبيناً ان ابحاث هؤلاء المستشرقين قد امتازت بالاستناد الى الاسانيد التاريخية الموثوقة، ونتائج اكتشاف لغات جنوب شبه الجزيرة العربية بفضل ماجمع من نقوشها، وماادى اليه البحث المقارن في تاريخ اوليات الآداب في الأمم المختلفة، كما امتازت بالنقد التاريخي والفيلولوجي الدقيق على النحو الذي سبقهم اليه في الأدب اليوناني علماء اليونانيات.

ثم ينهي كلامه في هذا الموضوع، موضوع الشك في الشعر الجاهلي، متأسفاً لان كل هذه الابحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي اي منذ قرن وربع قرن. ونمت واتسعت بينما ظلّ «المشتغلون» بالأدب العربي في العالم العربي والاسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها...

ولعل شهادة احد ابرز الأساتذة العرب الذين تعاطوا طيلة حياتهم مع الدراسات الشرقية تدريساً، في اشهر جامعات اميركا، وتأليفاً هو الدكتور فيليب حتي الذي كان له الفضل في دفع هذه الدراسات في الولايات المتحدة الاميركية والذي يقول في مقدمة بحث له حول تاريخ دراسة «المشرقيات» في اوربا:[٣٠]

«لم يدفعني شئ الى العمل والاستزادة من التحصيل مثل هؤلاء الغربيين المستشرقين الذين وقفوا انفسهم على دراسة الشرق ولغته وتاريخه وسائر احواله.»

الى ان يقول في (ص ١٧٥):

«وقلّ من ابناء العربية من يقدرون جهود المستشرقين وفضلهم على آداب اللغة وتاريخها حق قدرها، ويدركون اهمية خدماتهم للعلوم الشرقية عموماً والاسلامية خصوصاً.»

ولعل افضل ماننهي به هذا البحث الذي يدور حول حركة الاستشراق والمستشرقين مايوجزه يوسف اسعد داغر عن اعمال المستشرقين فيقول[٣١]:

«اما فضل الاستشراق فيقوم في الخدمات الجليلة التي ادّاها للمدنيات الشرقية عامة وللثقافة العربية خاصة، وهي خدمات تبدو على وجهها الصحيح في الامور التالية:

١ ـ درس المدنيات الشرقية القديمة ونبش معالمها وآثارها في جميع مرافق الحياة الفكرية والفنية والأدبية، والتعريف بذلك كله في منشورات علمية هي غاية في دقة البحث والنقد، وان كانت لاتخلو حيناً، من نظرات وآراء واوهام ومعلومات خاطئة، واحياناً من بعض هنات ومغالط ومزالق هي ابداً من ملابسات البنايات الفكرية.

٢ ـ جمع المخطوطات الشرقية على اختلافها، ولاسيما العربية منها وحفظها في الخزائن العامة في الغرب حيث ينصرفون الى العناية بها وصيانتها وفهرستها والانتفاع مما فيها من كنوز المعرفة.

٣ ـ وضعهم الفهارس العلمية المتنوعة للمخطوطات الشرقية والعربية ونشرها على ابهج واروع مايكون النشر وانصعه من الخدمة العلمية والاتقان والتتبع والتقصّي.

٤ ـ إحياؤهم للكثير من الآثار الفكرية الشرقية على اختلاف لغاتها، بنشر النصوص الاولى، وذلك على اصول دقيقة من العلم والبحث والتتبع مع العناية بنقلها الى لغاتهم القومية مخدومة بالفهارس المتنوعة والحواشي والمقدمات والتحقيقات والمعلومات التاريخية والبلدانية.

٥ ـ كانت اعمال المستشرقين هذه وخدماتهم العلمية للثقافات الشرقية المختلفة خير دروساً يلقونها على رجال البحث والأدب في الشرق. فجاءت خير منهاجاً احتذوه في محاولاتهم الفردية لإحياء التراث الفكري والأدبي على نمط المستشرقين العلمي.

٦ ـ عقد المؤتمرات الاستشراقية في عواصم البلاد يستعرضون فيها مشاكل علم الشرقيات ونواحيه ومستجداته ويتبادلون النتائج المحصلة.

٧ ـ لبعض المستعربين ابحاث فكرية في الشعر والشعراء والكتابة تفتقر الى الدقة، وذلك لعجمتهم وقلة خبرتهم بمذاهب الكلام عند العرب وضعف الروح العربي فيهم. ومع ذلك فهم يتسمون بمنهجية شديدة الأسر.

٨ ـ من فضل هذه الحركة ان ساعدت على إيقاظ الوعي القومي في مختلف بلدان الشرق وتنشيط حركة الإحياء العلمية واليقظة الفكرية بما اوجدته بيننا من تيارات ومجارٍ فكرية وروحية وادبية كان في بعض اثرها: إيقاظ الروح العلمية، والتفتح الفكري. والشعور بأمجاد الجدود، والاعتداد بمؤلفاتهم وبما فيها من أعلاق الغرر والدرر الغوالي.»

ولكننا نجد بالمقابل من يجحد فضلهم ولايرى في اعمالهم سوى التخريب والتهديم والسموم والضرر فان آخر كتاب ظهر حول قضية

المستشرقين لانور الجندي[٣٢] خير دليلاً على ذلك:

«ان قوى غريبة ومتعددة، حاولت في وقت بعيد مراجعة التراث الاسلامي بقصد واضح وهدف مدبر. فعملت على ابراز جوانب منه والإغضاء عن جوانب، وعلى ضوء هذا الهدف المسموم المدبر الذي يرمي الى ابراز جوانب الضعف والاغضاء عن جوانب القوة، كتبت الموسوعات الأوربية في الشرق والغرب عن الاسلام، فادخلت اشياء كثيرة من الشبهات والروايات الضعيفة، وحرفت جوانب اخرى من النصوص، وقد جرى هذا كله من اجل اقرار اشياء خطيرة من اهمها:

اولاً: القول بان فلسطين كانت فيها لليهود آثار وتاريخ وحضارة، وذلك لتأييد الدعوى الباطلة التي حمل لواءها (هرتزل) ومن جاء بعده من دعاة الصهيونية، وهو خطأ محض.

ثانياً: القول بان العرب كانوا يعيشون في مرحلة (الانحطاط)، حتى جاءت الحملة الفرنسية وجاء الغربيون فكانوا هم، وكانت مؤسساتهم التبشيرية وارسالياتهم، هي مصدر اليقظة، وهو افتراء محض.

ثالثاً: ان العرب عاشوا في ظلال الاحتلال اليوناني والروماني سنوات طويلة، وقالوا للمصريين انهم احتلوا من قبل العرب، كما اججوا الخلاف بين شعوب الشرق واثاروا النزعات القديمة وبعثوا الفرعونية والفينيقية وغيرهما، لتمزيق وحدة العرب وجماعة المسلمين.

رابعاً: الدعوى بان الفكر الاسلامي يستمد بعض مقوماته من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، حتى النثر الفني والنحو والبلاغة، حاولوا نسبتها الى الفرس واليونان وهو زيف وتعدي.

خامساً: إثارة الشبهات حول البطولات الإسلامية، واذاعة اتهامات الشعوبية الباطنية وخصوم الإسلام حول هذه البطولات وحول المواقف التاريخية، وليس هذا صحيحاً على إطلاقه.

هذه بعض المادة التي اوردها الغربيون في دوائر معارفهم وفي أبحاثهم العديدة، التي نشروها باللغات المختلفة (والتي ترجم منها الى اللغة العربية عدد كبير)، وكانت مقدمة لعملية الغزو الفكري والسياسي للعالم الأسلامي. ثم كان توجيه المدارس والجامعات والمعاهد ذات الولاء الاستعماري والارساليات الى هذه الجوانب ومن ثم تضمنتها مناهج المدارس الوطنية التي نقلت مناهجها من معاهد الارساليات، وكان يشرف عليها خبراء أجانب هم في الأصل مبشرون وعلماء لاهوت، ومن ثم تضمنتها مناهج الأدب والتاريخ والفلسفة واللغة.

ثم ينتقد الجندي نشرهم لكتب امثال «الأغاني» و «ألف ليلة وليلة» و «كليلة ودمنة» و «رسائل اخوان الصفا» واهتمامهم بها فيقول في (ص ١١):

«الحق ان المستشرقين ودعاة التغريب هم الذين الحوا على هذه الكتب واولوها، واعادوا طبعها، واذاعوا بها وحرّضوا اولياءهم من التغريبيين ان يتحدثوا عنها، وان يحرضوا الباحثين على اعتمادها مراجع، وذلك لانها تفسد الحقائق وترسم صورة غير صحيحة، ولاصادقة للمجتمع الاسلامي». ثم يهاجم دائرة المعارف الاسلامية فيقول في (ص ١٦ ـ ١٧):

«ان من اخطر مايواجه المثقفين المسلمين اليوم ان يجدوا بين ايديهم موسوعات ومؤلفات تقدم لهم الفكر الاسلامي من وجهة نظر «غربية» تختلف اختلافاً اساسياً عن مفهوم الاسلام الاصيل، وقد كتبت هذه الدراسات والموسوعات من خلال هدف واضح هو «تغريب» الفكر الاسلامي وتزييف مفاهيمه واثارة الشبهات حول حقائقه. الى ان ينهي كلامه فيقول:

«وضعت دائرة المعارف باللغات الاوربية في دوائر الاستعمار والاستشراق والتبشير، بهدف اساسي هو ان تكون مادة في ايدي الخبراء والمبعوثين الذين ترسلهم دوائر وزارات الاستعمار الى عالم الإسلام والعروبة، ولذلك فهي تنضح بالحقد والتعصب والشكوك والاضطراب، وقد كتبها جهابذة التبشير والاستشراق وحملوها كل خصوماتهم واحقادهم.»

وبعد هذا العرض المسهب لمختلف الآراء التي تناولت المستشرقين واعمالهم من مؤيد ومن مهاجم لابد لنا من كلمة اخيرة ننهي بها هذا البحث فنقول:

إنه بدا واضحاً مما عرضنا ان فضل المستشرقين لم يقف عند ماأسدوه من خدمات للتراث العربي وللحضارة العربية في جمع المخطوطات ونشرها وفهرستها وتحقيق المراجع وطبعها ووضع الدراسات الموسوعية حول الأدب العربي وتاريخه، ومـاالفوه من

معاجم وماقدموه للاسلام والقرآن الكريم من ابحاث ودراسات وفهارس ومااِلى ذلك. بل ان فضلهم هذا لايقف عند هذا الحد بل يشمل اجيالاً من الأساتذة العرب الذين درسوا عليهم اما في الجامعات العربية او في الجامعات الاوربية والاميركية، واخذوا عنهم مناهج البحث التي نقلوها بدورهم الى طلابهم العرب.

وهكذا يبدو لنا جلياً أن الاساتذة من المستشرقين لم يتركوا شيئا الا ونظروا فيه وقلّبوا الرأي محاولين ان يكونوا منصفين في ابحاثهم بقدر مايمكن للانسان ان يكون منصفاً. اما الذين كانوا اصحاب هوى وتعصب فهؤلاء باتوا معروفين وهم قلّة فلا يصح ان نأخذ العالم بجريرة الجاهل ولاالمنصف بخطيئة المتحامل. العديد من هؤلاء المستشرقين يصح ان نصفهم بالمتنسكين في سبيل العلم. كما يصح فيهم قول الشاعر العربي:

كفافَ عيشٍ كفاني ذُلّ مسألةٍ
وخدمةُ العلم حتى ينقضي عمري

والعديد من هؤلاء عرفوا بالجلد. فكم من مستشرق امضى عمره وهو منكب على نشر مخطوط او تأليف كتاب موسوع او وضع قاموس؟ وكم من مستشرق تكبد مشاق السفر وخاطر بحياته - وبعضهم قد فقدوها فعلاً - في سبيل معرفة شئٍ او طلب مخطوط او الكشف عن اثر او مراجعة امر من الأمور، ناذراً نفسه لوضع العديد من المؤلفات والابحاث بعضها لم يترك فيها زيادة لمستزيد.

ومهما يكن من أمر فان هؤلاء المستشرقين ليسوا سوى بشر فهم يخطئون وقد يتحاملون ولهم ميل وهوى قد ينقاد فريق منهم اليه. فليس من المعقول ان آلاف المستشرقين على مر العصور مجردون من اي هوى وهم نهاية النهاية في النزاهة والمعرفة، وان كان بعضهم قد تجنّى على التراث العربي او تحامل عليه او تعصب ضده فلعل ذلك ناتج عن سوء فهم او عن غير قصد. وهناك العديد منهم ممن تعصبوا لهذا التراث ودافعوا عنه اكثر مما دافعنا نحن عنه. واذا كان بعضهم قد هاجم الاسلام وتحامل عليه فان عدداً منهم قد اعتنقوه ودافعوا عنه.

الهوامش

(*) الفضل استعمال كلمة «إستعراب» و «مستعرب» على كلمة «استشراق» و «مستشرق». ذلك لان الاستشراق يشمل الشرق كله من اقصاه الى اوسطه الى ادناه. ان مصطلح «الدراسات العربية» او مايسمى بالانجليزية بـ Arab Studies يقابله «الدراسات الاسلامية» Islamic Studies . وفي الالمانية Islam Kunde والذي اصبح يعرف اليوم بـ Islam Wissnschaft او مايسمّى بالاسبانية بـ la Islamolog وفقاً للتعبير الذي وضعه المستعرب الاسباني الاب فيليكس باريخا Parecha (١٨٩٠ - ١٩٨٢)، هو في رايي اقرب الى الصواب.

١ - Carl Brockelman (Geschichte der Arabischen Literatur)

٢ - Edward Said, orientalism, New York 1968

٣ - الدراسات العربية والاسلامية في اوربا، معهد الانماء العربي بيروت، ١٩٨٢.

٤ - احمد فارس الشدياق: الساق على الساق في ماهو الفاريلق ذنب الكتاب، القاهرة مكتبة العرب ١٩١٩.

٥ - الامير شكيب ارسلان، مقدمة كتاب «النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي» لمحمد احمد الغمراوي، القاهرة ١٩٢٩ ص (هـ - و).

٦ - محمد اسد، الاسلام على مفترق الطرق (ط.٣) القاهرة ١٩٥١ ص ٥٢.

٧ - عبد القادر حاتم وآخرون، القومية العربية والاستعمار، دار المعارف بمصر. (١٩٥٧) ص ٨٧ ومايليها.

٨ - الدكتور عبد القادر يوسف، عبرةالنكسة، مكتبة الامل، السالمية الكويت (لا.ت) ص ١٢٠.

٩ - الدكتور محسن جمال الدين. المستشرقون والاماكن المقدسة، بغداد، دار الثقافة الاسلامية (١٩٦٢) ص ٦ - ٧.

١٠ - مالك بن نبي، انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث، بيروت دار الارشاد (١٩٦٩) ص ٢٥.

١١ - محمد صالح البنداق، حول كتابه في صحبة النبي جريدة «النهار» البيروتية تاريخ ١٩٧٨/٤/٢٠.

١٢ - الدكتور حسين الهراوي، المستشرقون والاسلام، القاهرة مطبعة المنار (١٩٣٦) ص ٧٢.

١٣ - مجلة. الهلال، مجلد ٤٢ ص ٣٢٣.

١٤ - التبشير والاستشراق احقاد وحملات على النبي محمد وبلاد الاسلام، من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية في الازهر القاهرة ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م.

١٥ - نجيب العقيقي، المستشرقون (ط ٣) القاهرة ١٩٦٤ ص ١١٥٦.

١٦ - مجلة الازهر، جمادي الاخرة، سنة ١٣٧٩ هـ

١٧ - الدكتورة عائشة عبد الرحمن - بنت الشاطئ تراثنا الثقافي بين ايدي المستشرقين (محاضرات الموسم الثقافي الثالث، الكويت ١٣٧٦ هـ/ ١٩٥٧ م (ص٣٠٧).

١٨ - الدكتور محمد غلّاب، نظرات استشراقية في الاسلام، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا.ت.ص٨.

١٩ - محمد روحي فيصل، المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية. الى اي حد

يفهم المستشرقون ادبنا ويتذوقونه، المكشوف سنة ٣ (١٩٣٧) عدد ٦:٩٦.

٢٠ ـ مجلة الرسالة السنة ٣ (١٩٣٥) عدد ١١١ ص ١٢٣١.

٢١ ـ الدكتور زكي مبارك مجلة «الهلال» م.٤٢ ص ٣٢٧.

٢٢ ـ محمد كرد علي، المستعربون من علماء المشرقيات، مجلة المجمع العربي م. ٢٣ ص ٣٤٧.

٢٣ ـ التسمية الشائعة: دائرة المعارف الاسلامية.

٢٤ ـ العدد ١٠٨ ص ١٢٣٨.

٢٥ ـ يوسف اسعد داغر: مصادر الدراسة الادبية ج ٢. منشورات جمعية اهل القلم في لبنان، مطابع لبنان ١٩٥٦ ص ٧٧٥.

٢٦ ـ الدكتور صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين (الجزء الاول)، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦، التمهيد.

٢٧ ـ مقدمة كتاب «العربية» للمستشرق الالماني يوهان فوك Johann Fuck ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مطبعة دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٥١ ص «أ» و «ث» و «ص».

٢٨ ـ الدكتور عبد الرحمن بدوي «المجلة» ديسمبر/كانون الاول ١٩٦٢.

٢٩ ـ الدكتور عبد الرحمن بدوي: دارسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٧٩).

٣٠ ـ الدكتور فيليب حتي: مجلة «الهلال» ٣٣، ص ١٧٤.

٣١ ـ يوسف اسعد داغر مصادر الدراسة الادبية، ج ٢ ص ٧٧٩.

٣٢ ـ انور الجندي: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الاسلامية، بيروت دار الجيل، القاهرة مكتبة التراث الاسلامي ١٩٨٥ (ص ٧ ـ ٨).

المراجع

١ ـ ارسلان، الامير شكيب: (مقدمة) النقد التحليلي لكتاب «في الادب الجاهلي» لمحمد أحمد الغمراوي، القاهرة، ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م، مطبعة السلفية ومكتبتها.

٢ ـ اسد، محمد (ليوبولد فايس): الاسلام على مفترق الطرق (ط.٣) القاهرة، ١٩٥١.

٣ ـ بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

١ ـ «المجلة» ديسمبر/كانون الاول ١٩٦٢.

٢ ـ دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت طبعة اولى ١٩٧٩.

٤ ـ بنت الشاطئ ـ (الدكتورة عائشة عبد الرحمن): تراثنا الثقافي بين ايدي المستشرقين، محاضرات الموسم الثقافي الثالث، الكويت ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، معارف الكويت.

٥ ـ البنداق، محمد صالح: حول كتابه «في صحبة النبي» جريدة «النهار» البيروتية ١٩٧٨/٤/٢٠.

٦ ـ بن نبي، مالك: انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث، بيروت، دار الارشاد، ١٩٦٩.

٧ ـ جحا، الدكتور ميشال: الدراسات العربية والاسلامية في اوربا، معهد الانماء العربي، بيروت (طبعة اولى) ١٩٨٢.

٨ ـ جمال الدين، الدكتور محسن: المستشرقون والأماكن المقدسة، بغداد دار الثقافة الاسلامية، ١٩٦٢.

٩ ـ الجندي، انور: سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الاسلامية، دار الجيل بيروت. ومكتبة التراث الاسلامي القاهرة (الطبعة الثانية) ١٩٨٥.

١٠ ـ حاتم، عبد القادر (وآخرون): القومية العربية والاستعمار، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

١١ ـ حتي، الدكتور فيليب: تاريخ دراسة المشرقيات في اوربا، فضل علماء الغرب الذين يعنون بلغتنا وآدابنا ونحن عنها غافلون. «الهلال» ٣٣ ص ١٧٤.

١٢ ـ داغر، يوسف اسعد: مصادر الدراسة الادبية ج ٢. منشورات جمعية اهل القلم في لبنان، مطابع لبنان، ١٩٥٦.

١٣ ـ سعيد، الدكتور ادورد: «الاستشراق»، Edward w. SAID, Orientalism New York 1978. نقل هذا الكتاب الى العربية كمال ابوديب، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية ١٩٨٢.

١٤ ـ الشدياق، احمد فارس: الساق على الساق في ماهو الفارياق، القاهرة، مكتبة العرب ١٩١٩.

١٥ ـ الطهطاوي، محمد عزت اسماعيل: التبشير والاستشراق أحقاد وحملات على النبي (صلعم) وبلاد الاسلام، مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية (الازهر) القاهرة ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧م.

١٦ ـ العقيقي، نجيب: المستشرقون (طبعة ٣) القاهرة ١٩٦٤.

١٧ ـ غلاّب، الدكتور محمد: نظرات استشراقية في الاسلام، القاهرة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (لا.ت).

١٨ ـ فيصل، محمد روحي:

(١) المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية. الى اي حد يفهم المستشرقون ادبنا ويتذوقونه، المكشوف سنة ٣ (١٩٣٧).

(٢) اغراض الاستشراق. مجلة «الرسالة» السنة ٣ (١٩٣٥) عدد ١١١ ص ١٢٣١.

١٩ ـ كرد علي، محمد:

(١) المستعربون من علماء المشرقيات، مجلة المجمع العلمي العربي، م ٢٣ سنة (١٩٤٨) ص ٣٤٧.

(٢) مجلة «الرسالة» عدد ١٠٨ ص ١٢٣٨.

٢٠ ـ مبارك. الدكتور زكي: نفع المستشرقين اكثر من ضررهم، مجلة «الهلال» م ٤٢، ص ٣٢٧.

٢١ ـ المنجّد، الدكتور صلاح الدين: المنتقى من دراسات... المستشرقين (الجزء الاول)، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦.

٢٢ ـ موسى، الدكتور محمد يوسف: (مقدمة) كتاب «العربية» للمستشرق الالماني يوهان فوك (Johann Fuck) ترجمة الدكتور عبد الحليم النجّار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٥١.

٢٣ ـ الهراوي، الدكتور حسين:

(١) المستشرقون والاسلام، القاهرة، مطبعة المنار ١٩٣٦.

(٢) ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم مجلة «الهلال» م ٤٢ ص ٣٢١.

٢٤ ـ يوسف، الدكتور عبد القادر: عبرة النكسة، مكتبة الامل، السالمية الكويت (لا.ت)

د. صبحي ناصر حسين
كلية التربية ـ جامعة البصره

موقف المشارقة من المستشرقين

(الاستشـراق) كلمة حديثة اصبحت متـداولة منذ القـرن الماضي، وهي ترجمة لكلمة(Orientalisme).

والاستشراق يعني بشكل موجز، ماقام به الغربيون من دراسات وابحاث وتحقيقات، تناولت اللغات والاديان والافكار وتراث الشعوب في الشرق، وقد شمل الاستشراق الشرق كله حتى حدود اليابان والصين، والذي يهمنا في هذا البحث الشرق الاسلامي العربي.

اما كلمة (المشـارقة) التي استخـدمتها، فـلا تعني سوى، المشرقيين، بيدَ أني لم احبَّ ان اجمع بين صيغتين في عنوان البحث.

الاهداف او الدوافع

موقف المشارقة من المستشرقين واعمالهم جاء حقيقة نتيجةً للبحث والتقصّي عن دوافع الاستشراق، او اهـداف المستشرقـين، وحقُّ لهم أن عجبوا او تساءلوا عن الذي دفع بهؤلاء أن يجهـدوا انفسهم من اجل ان يكشفوا الشرق واسراره، وان يبحثوا عن حقيقة هذا العالم البعيد عنهم. وأياً كان، فقد وجدنا أن الذين بحثوا عن هذه الدوافع اتفقوا بشكل عام على أن معظمها اهداف ودوافع سلبية تجاه الشرق وتراثه، ونستطيع ان نوجزهابما يلي:

١. الهدف الديني التبشيري: هو باعث وجدناه مقـدماً عند كل مَن كتب عن المستشرقين [١]، وقد برز هذا الهدف في القرون الوسطى عند بـداية الاستشـراق، فقد ادى التفـوق العسكـري والحضاري للعرب والمسلمين الى ان تتحفز اوربا لمعرفة مافي الشرق من علوم واديان وافكار، للتهيؤ ولتشويه ما كان يهدد الاوربيين في دينهم وفكرهم، فبدأ الاهتمام باديَ الامر بدراسة اللغات الشرقية، وتعلمهـا، ومنها اللغـة العربيـة التي كانت الهـدف الرئيس لهـذا الغرض، وامكن من خلال تعلمها ودراستها معرفة ماجاء في القرآن الكريم بشكل دقيق، وكـان الامر ان القـرآن الكريم تعـرض فعلاً لحملات طعن شنيعة، من ذلك ماترجم ترجمة سيئة أساءت الى ما كان فيه من سحر وبيان، وكذلك تشويه مضمونه.

ويرتبط الباعث الديني، بالحملات التبشيرية التي قادها بعض المستشرقين، وحمل هذا المسلمين على الظن بأن الاستشراق ابتدأ من هنا، وان الباعث الديني كان غرضهم الوحيد.

وقـد حرص بعض المستشـرقين في دراسـاتهم على الهـدف التبشيري، فصوروا الاسلام مثلاً في صورة الدين الجامد الذي لا يصلح للتطور [٢]، وغير ذلك من الدراسـات التي خصصوهـا لفكر الاسلام وعقيدته ونبيّه وكتابه، ممّا فصّل الباحثون المشرقيون القول فيه [٣].

٢. الهدف السياسي الاستعماري:

ونظراً للتاريخ الطويل الذي سارت فيه حركة الاستشـراق، فانها لا بد ان ترتبط بشكلٍ او آخر بسياسـات الدول التي كانت تنتمي اليها، ويبدو لنا ان المنفعة كانت متبادلة بـين المستشرقـين وحكوماتهم، فقد كان كلٌ منهما يفتش عن مصلحته، وينتفع احدهما من الآخر، فأصبحت حركة الاستشراق في فترات زمنية كثيرة اداة طيّعة بيد الدول التي تحفّزت لاستعمار الشرق، وقدّم الاستشراق للاستعمـار كل المعلومـات الدقيقة عن شعـوب الشـرق والشـرق

الاسلامي بالذات، وشملت دراساتهم كل مايتعلق بالشرق. وقد سارت دراسات المستشرقين جنباً الى جنب مع متطلبات السياسات الاستعمارية التي كانت الحكومات الغربية تخطط لها؛ لهذا ابتدأوا في دراساتهم بالقديم، ومرّوا بالوسيط والحديث ثم المعاصر.

وقد شحذ بعض المستشرقين اقلامهم لخدمة الاستعمار، وارادوا فصل العرب والمسلمين عن جذورهم الاصيلة، من خلال تشويه تلك الاصول وعزلها عن مصادرها، وهدم المقومات الاساس للكيان الفردي الاجتماعي، والنفسي والعقلي للمسلمين، وكان من شأن ذلك انه فتح ابواب البلاد الاسلامية على مصاريعها امام الاستعمار الغربي وامام ثقافته وفكره ويأتي الباعث السياسي بعد الباعث الديني، وقد وجدنا كثيراً من الباحثين لم يفصلوا بين الهدفين، واعتبروا احدهما مكملاً للآخر [1].

٣. **الهدف التجاري**:وهو يدخل ضمن الاهداف السلبية للاستشراق، ولسنا مقتنعين بوجوده او فاعليته في الاقل، على أن هناك مَن رصد هذا الهدف ضمن اهداف الاستشراق او المستشرقين، وحجتهم ان بعضاً من الغربيين كان همهم ان يتوسعوا في تجارتهم، وأن يحصلوا على موارد اولية، وعلى اسواق للتصريف في الشرق، لترويج صناعتهم التي ازدهرت في اوربا، ورأوا ضرورة السفر الى تلك البلاد، ومعرفة جغرافيتهاالطبيعية والبشرية، ليحسنوا التعامل مع ابنائها لتحقيق ارباحهم ومآربهم [*]، وعلى هذا الاساس لم يتورع أرباب المصانع والشركات من تقديم العون والمال للباحثين من المستشرقين في هذا المجال، ثم توجيههم الوجهة التي ارادوها.

٤. **الهدف العلمي**: وهو الهدف الوحيد الذي يحمل جانباً ايجابياً، فقد وجد نفرٌ غير قليل من المستشرقين هووا اسرار الشرق بدافع من الرغبة في الاطلاع على ثقافات الامم الاخرى، والبحث عن الحقيقة، وقد تحرر هذا الصنف من المستشرقين من الاهواء والدوافع الاخرى التي ذكرناها، وابتعدوا عن الدس والتحريف، فجاءت دراساتهم ونتاجاتهم خالية، خالصة من النوايا السيئة الى حد كبير، وكتبوا بأمانة وموضوعية، وأياً كانت اسبابهم اعني سواء اكان ذلك بدافع الحب والرغبة الشخصية ام بسبب ارتدادهم عن عقائدهم، ودخول الشك الى قلوبهم، فان كتاباتهم كانت ايجابية منصفة [6].

وقد تفانى بعض المستشرقين من اجل اللغة العربية وآدابها، وليس ادل على ذلك مما قام به (يوهان ياكوب رايسكة) ١٧١٦ ـ ١٧٧٤ وهو مؤسس الاستشراق الالماني، الذي صار (شهيد الادب العربي) كما سمى نفسه [7] وهناك امثلة اخرى بشأنهم يضيق البحث بتفصيل ذكرهم.

الموقف: وازاء هذه الاهداف او البواعث التي رصدها المشارقة عند المستشرقين، جاءت نظرتهم اليهم وكان موقفهم منهم، وقد استطعنا ان نلحظ انها ثلاثة مواقف من ثلاث فئات:

١. فئة من المشارقة شكّكوا بالمستشرقين واعمالهم، ونظروا اليهم من زاوية متشائمة، واخذوا كل ماصدر عنهم بالحذر والحيطة، وحاولوا ابراز سلبياتهم، واصدروا الى اعمالهم الطعنات، وهذه بلا شك نظرة سلبية خالصة تعددت فيها الاسباب بين التعصب الديني والسياسي وغيرها؛ فكما كان للمستشرقين اهدافهم الدينية والسياسية، كان للمشارقة اسبابهم في الوقوف والتصدي لكل مايسئ الى دينهم وامتهم، ويحاول تقويض الدولة العربية الاسلامية [8].

وغير هذا اثبت بعض الباحثين من هذه الفئة ان الاقوام من غير العرب لا يستطيعون فهم اللغة العربية وتذوق آدابها، ولا يقدرون القيام بالتحليلات والدراسات الرصينة فيما يتعلق باللغة العربية وآدابها في الاقل، واثبتوا أن الدراسات التي قام بها المستشرقون هي دون الدراسات التي يقوم بها العرب [9]، وطعن بعضهم بأمانتهم العلمية، وأنهم انكروا الحقائق الناصعة عن العرب والمسلمين والتراث العربي [10].

٢. وفئة من الباحثين وقفوا موقفاً وسطاً، فهم من جانب لم ينكروا ما اثبته الفريق الاول من سلبيات، ومن جانب آخر رأوا أن فضل المستشرقين على التراث العربي والاسلامي كبير، واثبتوا فوائد الاستشراق الكثيرة، وعلى هذا حاولوا ان يغضوا النظر عن السلبيات او بعضها، ودعوا الى الاخذ بالنتائج الجيدة الايجابية، التي وجدت

في اعمالهم، ونبّهوا الى ان هذه الاعمال ليست كلها سلبية، ودفعوا في مواضع كثيرة بعض التهم التي الصقها بهم الفريق الاول [11]. وتجدر الاشارة الى أن الباحثين من هذا الفريق الوسط دعوا الى تقويم اعمال المستشرقين وفق الاسلوب العلمي المنهجي، والابتعاد عن التعصب والانفعال، ودعوا في مقابل ذلك الى عدم امتداح اعمالهم، وعدم اعتبارها المثل الاعلى دون تقويم علمي لذلك [12] وراح بعضهم يظهر

فضلهم وعلمهم، رغم انه تنبّه الى مقاصدهم السيئة.

٣. واما الفريق الثالث فهم الباحثون المشرقيون الذين وقفوا موقفاً ايجابياً صرفاً من المستشرقين واعمالهم، واعترفوا بفضلهم الكبير، وبعلمهم الغزير، وبأمانتهم العلمية، ودقتهم ومهارتهم وسعة اطلاعهم.

وقد اظهر هؤلاء الباحثون ان فضل المستشرقين على التراث العربي الاسلامي يأتي من صعوبة الاشتغال به، ممّا يتطلب صبراً وجلداً، وكذلك لأهميته من جانب آخر. يقول يوسف اسعد داغر:

«إن اعمال المستشرقين نموذجية قياسية، بمعنى ان المستشرق يقوم ببحثه على وجه من المنطق العلمي في البحث والطريقة والسياق والاستطراد، وإذا تناول مستشرق موضوعاً معيناً اتقن عمله علمياً بحيث لا يدع لأحدٍ ان يضيف الى ذلك العمل شيئاً» [13].

ويرى آخرون منهم ان المستشرقين طرقوا كل ناحية من نواحي الثقافة العربية الاسلامية، وعالجوها معالجة علمية متقنة واتبعوا في تحقيقاتهم ودراساتهم طرق البحث المنهجي المنظم، وأنهم أُتيحت لهم فرصة الاطلاع على المصادر الشرقية والغربية، وهم كذلك اكثر الباحثين عمقاً ونقداً، واشدهم جراة وصراحة [14].

وبلغ الدفاع المجيد عن المستشرقين درجة أن بعضهم قام بالمقارنة بين سلبيات الباحثين العرب وايجابيات اولئك. تقول عائشة عبد الرحمن:

«نقارن عمل مَن اشتغلوا من العرب بنشر المخطوطات بعمل المستشرقين في هذا المجال فتكون الحقيقة مرعبة، فأمانتهم العلمية في نقل النصوص يقابلها عندنا عبث بالنصوص من حذفٍ وإضافة او تغيير، ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والرجوع الى الاصل والتأكد من صحة ثبتها يقابلها عندنا اغفال لذكر النسخة المنقول عنها او اخراج طبعات ملفقة تنسب الى المؤلف الاصلي» [15].

إن الذي ذكرناه موجزٌ لآراء بعض الباحثين المشارقة، وقد نظر كلٌ منهم من منظاره الخاص ومن ايمانه بما دافع عنه، ونوجز بعد ذلك ماعنّت لنا من ملاحظات اثناء دراستنا لهذا الموضوع.

إن النظرة السليمة الصائبة، والتقويم العلمي المنطقي لأي عمل سواءٌ أكان تحقيقاً او دراسة او غير ذلك، عليه ان يبتعد عن الهوى وعن التعصب، وأن يكون ميزانه عادلاً منصفاً، وأن يكون النظر اليه من كل الزوايا والجوانب، فما قيل عن المستشرقين ووقوعهم في اخطاء، او تعمدهم في اخفاء الحقائق، يمكن ان يكون عمداً او دون عمد، وكذا الحال في التقصير او غيره، فمن شأن مَن يعمل ان يخطئ او يقصّر.

اما كون المستشرقين ـ اقواماً من غير العرب ـ لا يفقهون اللغة العربية ولا يقدرون على تذوق آدابها، ففيه جانبٌ من الصواب، واعترف نولدكه بذلك [16]، لكن في هذا غمطاً لحق مَن توسعوا في معرفة اللغة العربية وتذوق آدابها، وصارت عندهم ملكة ممتازة في متابعة الشعر العربي، والشعر الجاهلي مثلاً، متابعة نقدية لغوية ادبية دقيقة، وهذا مافعله المستشرق الالماني فيلهلم الفارد [18] (W. Ahlwardt) ، عندما كتب عن صحة الشعر الجاهلي في الفصل الاول من كتابه: (ملاحظات حول اصالة الشعر العربي القديم)

(Bemerkungen uber Echtheit der alten arabischen Gedichte — Greifswald 1872 —

وغير هذا، فمن من الباحثين العرب لم يرجع الى (تاريخ الادب العربي) لبروكلمان ؟ اليس عمله كبيراً ؟

اما الدفاع عن الدين والامة فهو أمرٌ لا يختلف فيه احد، وانه من حق ابناء هذه الامة الدفاع عن الدين والقومية والتراث بكل قوة ومنعة والدفاع الفكري سلاح جبار بيد المفكرين والباحثين ضد من تعصبوا على المسلمين والعرب من الذين لاننكر وجودهم في جمهرة المستشرقين الذين كتبوا عن الشرق وآثاره بروح عدائية، ولم يكونوا منصفين، فحق علينا ان ندفع حججهم، وان نرد مقالاتهم الباطلة على اعقابها، غير أن ماأثبته هؤلاء من زيف وباطل كان بحاجة منا الى

التقويم والتعديل والرد العلمي واصلاح ماتشوّه، وانكـار البطلان بالحجج الدامغة.

إننا لا نريد ان ننكر فضل المستشرقين على التراث والتاريخ والادب الشرقي بشكل عام، والاسلامي العربي بشكل خاص، فقد صانوا من الضياع ماغفل عنه الشرقيون لمئات من السنين، وحققوا ودرسوا كل مايتعلق بالشرق من علوم وآداب.

ولحركة الاستشراق جانب ايجابيٌ آخر، تتمثل بما اثارته في العرب من اندفاع للاستجابة العلمية المنظمة، المعتمدة على اساليب البحث العلمي، وقد اثارت دراساتهم تحدياً فكرياً يدعو إلى اعادة النظر في كتابة التاريخ العربي، عن طريق التركيز على الجوانب التي اهملها المستشرقون او اغفلوها او طعنوا بها.

وهناك حقيقة ان النهضة الفكرية الثقافية الأدبية بدأت منذ اوائل هذا القرن في بعض الاقطار العربية، وليس عندي شك في أن اطلاع الباحثين على اعمال المستشرقين والافادة من طرق بحثهم ومن دراساتهم، كل هـذا كان من روافـد هذه النهضـة، ولكي لا نكون مبالغين نقول الى حدّما. والغريب ان الاستشراق بشكل عـام علم اوربي كتبت معظم دراساته بلغات غير عربية، وعبّر أصحاب هذه الدراسـات عن مواقف وآراء اوربيـة عن الشرق، ورغم ذلك فقـد اعتمده بعض الباحثين من المشرق اساساً واسعاً لابحاثهم، ومرجعاً مهماً لعلومهم، بل حتى في دراساتهم الادبية واللغوية والتأريخية.

الهوامش

١). نظرات استشراقية في الاسلام ـ د. محمد غلاب ـ ٢١.
اضواء على الاستشراق ـ د. عبد الفتاح عليان ص ٤٣.
الاستشراق ـ د. اسحاق موسى الحسيني ص ٢٥.
المستشرقون والاسلام ـ زكريا هاشم زكريا ص ١٦ ومابعدها.
٢). المستشرقون ـ علي حسني الخربوطلي ص ٨٣.
٣) اضافة الى المصادر في الهامش (١) انظر على سبيل المثال: انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث ـ مالك بن نبي.
المستشرقون والاسلام ـ د. عرفان عبد الحميد.
الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية ـ ابراهيم خليل احمد.
٤). المصادر نفسها في الهامش (١).
٥). الاستشراق ص ١٦.
(٦) اضواء على الاستشراق ص ٤٦
(٧). Die arabieche Studien in Europa — Johann Fuck S. 109 — 110
٨). انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث ص ٢٥.
٩). النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي ـ شكيب ارسلان مقدمة الكتاب هـ ـ
١٠). المستشرقون والاسلام ـ حسين الهراوي ـ ص ٧٥. هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم ـ حسين الهراوي ـ ٤٢/٣٢٣
١١). المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية ـ محمد روحي فيصل مجلة المكشوف العدد ٩٦ ص ٦.
١٢) المصدر نفسه.
١٣). نظرات استشراقية في الاسلام ٧.
١٤). مصادر الدراسة الادبية ج ٢ ص ٧٧٥.
١٥). مقدمة كتاب العربية ـ محمد يوسف موسى ص ٨.
(١٦) محاضرات الموسم الثقافي ص ٣١٤.
(١٧) Beitrage Zur Kenntniss der Poesie der altn Araber S TV
(١٨) معروف عند العرب انه وليم الورد.

المصادر والمراجع

ـ الاستشراق، نشاته، تطوره، واهـدافه ـ د. اسحـاق موسى الحسيني مصر ١٩٦٧.
الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية ـ ابراهيم خليل احمد مصر ١٩٧٣.
ـ اضواء على الاستشراق ـ د. عبد الفتاح عليان مصر ١٩٨٠.
ـ انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث. مالك بن نبي بيـروت ١٩٦٩.
ـ التبشير والاستعمار في البلاد العربية ـ مصطفى خالدي وعمر فروخ بيروت ١٩٧٠.
ـ محاضرات الموسم الثقافي ـ عائشة عبد الرحمن ـ الكويت ١٩٥٧.
ـ مصادر الدراسة الادبية ـ يوسف اسعد داغر. بيروت ١٩٥٦
ـ المستشرقون ـ علي حسين الخربوطلي ـ مصر ١٩٦٦.
ـ المستشرقون بين اغراضهم الدينية والسياسية ـ محمد روحي فيصل مجلة المكشوف العدد ٩٦.
ـ المستشرقون والاسلام ـ زكريا هاشم زكريا ـ مصر ١٩٦٥.
ـ المستشرقون والاسلام ـ د. عرفان عبد الحميد بغداد ١٩٦٩.
ـ المستشرقون والاسلام ـ حسين الهراوي القاهرة ١٩٣٦.
ـ مقدمة كتاب ـ العربية ـ محمد يوسف موسى ـ القاهرة ١٩٥١.
ـ نظرات استشراقية في الاسلام ـ محمد غلاّب مصر د. ت
ـ النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي ـ شكيب ارسلان القاهرة ١٩٢٩.
ـ هل ضرر المستشرقين اكثر من نفعهم ـ حسين الهراوي مجلة الهلال المصرية العدد ٤٢.

Beitrage Zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Noldeke, Hannover 1864

Die arabieche Studien in Europa, Johann Fuck leipzig 1955

للمستشرق البولندي
د. يانوش دانيتسكي
ترجمة: عدنان المبارك

الاستشراق بين الشرق والغرب

منذ سنوات يعيش الاستشراق في ازمة واضحة. واسبابها مختلفة وتشخيصها ليس بالامر الهين الا انه يمكن تمييز مجموعتين اساسيتين من هذه الاسباب. الاولى متصلة بالهيكل الداخلي لهذا الحقل من المعرفة، والثانية تنبع من التورطات العامة التي نشأت إثر فصل علوم الاستشراق عن بقية العلوم بما ادى الى تقسيم مفتعل لامبرر له.

وتنبع الازمة الداخلية لعلم الاستشراق من تردد المستشرقين وحيرتهم فيما يخص علمهم هذا. فالاستشراق الكلاسيكي، في القرن التاسع عشر، كان قد تفرغ وبالدرجة الرئيسة لثقافات العالم التي لاتختلف عن اوربا والغرب فحسب بل العالم الاخر البعيد والمجهول والغريب exotic. ومثل هذا اللاتحديد لمادة البحث في الاستشراق كان مبررا انذاك ولم يثر اية شكوك طرائقية. الا انه بعد الحرب العالمية الثانية اصبح الشرق غير بعيد ولا غريب، وقبل كل شئ لم يعد خاضعا لكولونيالية الغرب. وشيئا فشيئا اخذ يصير شريكا لكن في المرتبة الثانية. وبذلك لم يعد مجرد مادة بحث بل قائم بالبحث ايضا. وفي بلدان الشرق ظهر الناس الذين يبحثون عن ذواتهم ويقومون بما كان المستشرقون يفعلونه. وينشأ هنا سؤال: هل هؤلاء الناس هم مستشرقون ايضا ؟. يصعب ان نسمى المؤرخ العراقي للادب العراقي او العربي مستشرقا. ازاء هذا الشئ ليس ثمة اساس كي نسمي الفرنسي او الانجليزي مستشرقا. فهم جميعا، العراقي والفرنسي والانجليزي. مؤرخو الادب العراقي فحسب. كما يمكن بالطبع للفرنسي والعراقي والانجليزي ان يكونوا مؤرخي الادب الالماني وبدون ان يحملوا هوية (المستغربين). فعالم الرياضيات الهندي او الصيني، اليوم، ليس بباحث للغرب الرياضي بل هو عالم رياضيات فحسب.

باختصار يطرح تطور العلوم سؤالا اساسياً للغاية: هل هناك صواب في تقسيم كل ميدان من ميادين المعرفة الى استشراقي واستغرابي ؟ بعبارة اخرى هل ثمة علم اجتماع شرقي منفصل عن الاخر الغربي ؟ بالتأكيد، ان مادة ابحاث مثل هذا العلم هو انسان اخر الا ان الطرائقية واحدة في كلتا الحالتين وليس ثمة مجال للكلام عن حقل للمعرفة منفصل.

هذه الاسئلة والشكوك نابعة من تلك الازمة الداخلية للاستشراق. والمستشرقون ذاتهم ادركوا هشاشة اسسهم الطرائقية في عالم اليوم الذي اسماه مارشال ماكلوهان، بحق (القرية الشاملة).

وتكون التورطات الخارجية لوجود الاستشراق بوصفه حقلاً مستقلاً للمعرفة. اخطر بكثير من احوال القلق الداخلي الذي يصيب المستشرقين فوجود الاستشراق لايقود الى تقسيم العلوم بل العالم الى منطقتين منفصلتين. وان لم نقل متعارضتين: الشرق والغرب. بيد ان الشرق لايتعدى كونه مادة غير مستقلة. ومثل هذا التقسيم بالغ الخطورة. فهو يعمل لامحالة، على نشوء احكام ذاتية للغاية. فالمستشرق ينظر الى العالم الشرقي من خلال ثقافته وميراثه وبذلك يعرّضه للتشويه والاضواء الزائفة.

ولا غرابة في ان الاستشراق صار لهذا السبب موضع الهجوم العنيف في نهاية السبعينات. (ادوار سعيد) مثلاً وجّه في كتابه

(الاستشراق) نقدا قاسيا للاسلوب الذي ينظر الغرب فيه الى الشرق مبينـا في الوقت نفسه أن لامعنى لتقسيمـات العالم التي طرحهـا المستشرقون. واسمى ذلك بشرقنة الشرق، اي اختلاق مراتب غير موضوعية لفحص العالم الشرقي واعتبارها ضرورية. وفي الواقع يقصر ادوار سعيد بحثه على مقطع صغير من الابحاث الاستشراقية اي الانجلوساكسونية والفرنسية المتخصصة بـالعالم العـربي والاسلامي الا ان طروحاته تشمل الاستشراق الغربي كاملاً. وفي الواقع فالكتاب غير خالٍ من العيوب. ومما لاشك فيـه ان النقص الاساس هنا، انه لايطرح اية وصفات لحل مثل هذه الازمة الخطيرة وهو امر اعترف به المؤلف ايضا. وهذا النقص يسده جـان ـ بول شارني Jean — PAUL Charnay مدير مركز الدراسات والابحاث حول الستـراتيجيات والنـزاعات في جـامعـة السـوربـون. وفي كتابـه (اللاشرقيات او كيف وصف الاخرين) Les Contre — Orients Ou Comment Penser 1 Autre Selon Soi الصادر في عام ١٩٨٠ اي بعد عامين من صدور كتاب ادور سعيد. فشارني يقول: الاوهام المتبادلة. الغربية عن الشرق والشرقية عن الغرب، تطرح على مستويين متباينين. الاول هو اللجوء الى المداورة وخلق هيكل غـير فعلي وتسلية ادبية وعلم اجتماع وهمي. فهذا العالم الثاني القائم في المخيلة لارابط له بالواقع. فهو مجرد حلم ولربما كابـوس مدرك بهـذه الدرجة او تلك. وعـلى المستوى الثاني نلقى التعـايش والاطلاع erudition وكلاهمـا منغمر بالسياسة والايدولوجيا. ومن هنا صعوبات الايضاح. ازاء ذلك على الاستشـراق ان (يتعلم)، وعليه ان يـدرك ان المجتمعات العـربية

الاسلامية تحيا، وهي قادرة على التفكير الذاتي وبـالاخرين. واذا تعلق الامر بالاستشراق ذاته فعليه ان يكون بالدرجة الاولى مجموعة تقنيات واحوال مراقبة متعمقة على الدوام لكن بدون مداهنة. وهذا كله يمكّن من وصف ماهو واقع).

ان برنامج شارني ايجابي بالنسبة للاستشراق. وهو يعد محاولة للخروج من الازمة من خلال كشف الطريق امام ابصار الطرفين ـ ممثلي الشرق والغرب. فهنا لانجد وكما كان الحال لدى ادوار سعيد، ادانة مطلقة للاستشراق لاترافقها الاشـارة الى برنـامج ايجـابي للخـروج من الازمة. وشـارني يبحث عن طرق التفاهم من خـلال تضافر عمل الطرفين. والمستشرقون هم اليوم اناس يسعون في اغلب الاحوال، والى جانب ابحاثهم التقليدية عن مجتمعات الشـرق، الى تقريب العالمين من بعضهما البعض وتبيان كيف يعمل الشرق، وانه ليس بتلك الصورة التقليدية. كذلك فالمراد (وهناك نزعات ملموسة نراقبها) ان ينظر بعمق الى الغرب ولكي يبحث فيه بعد ترك البريق الخارجي عن الاكثر قيمة ونفعا. على هذا الاساس يمكن للشرق ان يطور ثقافته الحديثة، اذ ليس بمقدوره ان يفعـل هذا الامـر حين يستعير المظاهر الخارجية فقط رغم ان لها جاذبيتها الكبيرة وهذه العملية تتشكل ببطء.

وهنـا تنهض مشكلة اخرى، وهي عـلى اي شئ تعتمد اوضـاع الاستشراق الاخر، في البلدان الاشتراكية، وعلى ضوء ذلك النظام الكلاسيكي الذي حدده ادوار سعيد وشارني ؟. قد نفلح في العثور على مفاتيح التفاهم.. فهذان العالمان يبدوان قريبين، ومن سمات هذا القرب تكون تلك المعارضة التقليدية ازاء الغرب الامبريـالي. ومما لاشك فيه ان لاستشراق البلدان الاشتراكية مبادئ مغايرة تمـاما للآخر الاوربي الغربي او الامريكي. وسألجأ هنا الى مثال بولندي وليس سوفياتياً، ذلك ان الاستشراق السوفيتي يميّزه ذلك الطابع الشرقي الخاص بجمهوريات اسيا الوسطى.

تطور الاستشراق البولندي في مركزين جامعيين. في وارشو وفي جامعة ياغيلون بكراكوف كما توجد في اكاديمية العلوم بضعة مراكز علمية متخصصة بشؤون الشرق. وبين عشرين فرعا للدراسـات، بدءاً بالصينية وانتهاءاً بالتركية والعبرية، وتحتل الموقع الاهم العلوم التي تعنىٰ بالعرب والاسلام والتي تطورت بشكل رئيس في المركزين المذكورين اللذين تمضي نشاطاتهما بـاتجاهـين ـ التعليمي المتمثل باعداد الخريجين من حملة شهادات الماجستـير والدكتوراه (ينهى دراسة الماجستير حوالي ٣٠ طالبا كل سنة وبينهم عرب ايضا، اما الدكتوراه فيحصل عليها شخص واحد سنويا). والاتجاه الثاني هو النشاط العلمي والتعميمي. والاستعراب البـولندي يلتحق بـالتيار العالمي للابحاث المكرسة للعالم العربي. وهنا يقترب استعرابنا من الاخر الغربي الا ان له خصائصه المتمثلة بالصلات مـع المراكـز العلميـة في جميع الاقـطار العربيـة على وجـه التقريب. عـدا ذلك فالاستعراب يخدم هنا اوسع اوساط المجتمع البولندي. فهو يشيع المعرفة عن العالم العربي. والبروفسور يوزيف بيلافسكي ومعاونوه في جـامعة وارشـو الفوا اكثـر من عشرة كتب عن العـالم العربي وثقافته. كذلك هناك بضع دراسات عن الاسلام واثنتان مكرستان لتأريخ الادب العربي. وفي القريب سيصدر معجم عربي ـ بولندي

واخر لقواعد اللغة العربية الا ان الانجاز الاكبر لمجموعة المستعربين البولنديين هو تراجم الادب كالمعلقات و (طوق الحمامة) و (مقامات الهمذاني) و (كتاب الاعتبار) و رسائل الفارابي وابن طفيل. وفي القريب ستصدر ترجمة القرآن الكريم وهي اول ترجمة بولندية عن العربية. ومن الادب العربي المعاصر هناك تراجم لمؤلفات نجيب محفوظ ويوسف ادريس وعبد الوهاب البياتي وبدر شاكر السياب وصلاح عبدالصبور وادونيس ونزار قباني وغيرهم. وهذه التراجم التي تصدر بنسخ كثيرة (٢٠ الفا او اكثر) تؤدي دورا بالغ الاهمية في عملية تقريب مجتمعنا من الثقافة العربية. وللاسف لاتلقى هذه الجهود اهتمامات تذكر في العالم العربي واوساطه الثقافية. ولربما هناك القليلون في العالم العربي ممن يدركون الدور الذي تقوم به ترجمة الادب العربي في اشاعة الثقافة العربية. وفي الواقع فالمستعربون البولنديون هم في عزلة، وحين يؤدون مثل هذه المهمة، فهم من جهة مشتركون في معركة مع المعتقدات التقليدية والاحكام المسبقة والسائدة التي تعلن شأنهم في ذلك شأن الغرب، ومن ناحية اخرى يعانون من عدم اكتراث المثقفين العرب.

ويمكن ان تكون عواقب مثل هذا الفراغ الثقافي وخيمة اذ لايكفي ان يعرف الغرب، وبولندا ايضا، ثقافة العالم العربي عن طريق السواح فحسب. فقد لايبدي هؤلاء اي اهتمام للتحري عن التقاليد، حتى التعاطف السياسي قد لايفي بالغرض. واجد ان الوقت قد حان لتحقيق تبادل معرفي اوسع.

بيد ان مثل هذا التعرف يتطلب انشطة الطرفين. ففي الاقطار العربية يفترض أن تتوجه الاهتمامات الجادة نحو العناية بثقافة بلداننا وذلك عن طريق المراكز العلمية. ومن الناحية العملية يندر ان نجد تراجم عربية للادب البولندي رغم استعداد المترجمين.

هكذا نصل الى القضايا التي اثرتها في البداية: ازمة الاستشراق. ويتبين ان الغرض لايقتصر فقط على زيادة الاهتمامات الاستشراقية ورفعها الى مستوى المؤسسة المعرفية بل ان يُعامل الادب العربي وعلى قدم المساواة، تماما كما يعامل الاخر الانجليزي او الروسي. كذلك فالغرض هو ان تعامل المعرفة عنّا في الشرق وخاصة العربي بصورة اعمق وان ينصب الاهتمام علينا وعلى ثقافتنا وادبنا. واذا تضافرت جهود رجال الثقافة والعلم في كلا العالمين فان الجانب السلبي في مفهوم الاستشراق سيختفي تماماً.

* ـ د. يانوش دانيتسكي رئيس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو.

الدكتور عمر فروخ بيروت

المستشرقون: مالهم وماعليهم

المستشرقون طبقة من الناس كالادباء والفقهاء والعلماء والمؤرّخين والفلاسفة، فيهم البارع والعادي والخائب، وفيهم الأمين والخابط والخائن، وفيهم القادر والضعيف والعاجز. ومن الظلم والجهل معا أن نحكم على أحد من اسمه، فلا بدّ من النظر الى اعمال الناس قبل أن نجعلهم أصنافا في علّيّين أو في الأعراف أو في جهنم.

انا أستطيع أن أعدّ خمسين مستشرقا أو يزيدون عرفتهم كثيرا أو قليلا بالاحتكاك الشخصيّ وبالمراسلة، من طريق الدراسة عليهم ومن الصداقة التي انسجمت بيني وبين نفر منهم سنين طوالا. أمّا الذين عرفتهم من طريق كتبهم من المعاصرين لنا ومن الذين سبقوا زماننا فهم بطبيعة الحال كثيرون ايضا.

لا جدال في أن الاستشراق (اشتغال نفر من العلماء الغربيين بأحوال الشرق) قد نشأ بعد الحروب الصليبية بعوامل سياسيّة غرضها إفهام الغربيين أحوال الشرقيين كي يصبح من السهل على رجال السياسة الغربيين أن يعالجوا أمور الناس العمليّة في الشرق الغنّي معاملة تستفيد منها الدول الغربية القويّة. وكذلك كان للاستشراق غاية دينية لخدمة المبشّرين الذي ارادوا أن ينشروا ديانتهم(*) بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين. امّا الذين انطلقوا من اعجاب خالص لمعرفة ادب العرب خاصّة وفلسفة العرب وعلوم العرب فهم قليلون إذا نحن قسناهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعاً في أهدافهم السياسيّة والدينيّة.

ومع أن نفرا من الغربيين قد درسوا حضارة الصين واليابان والهند وكتبوا في الوثنية والمجوسيّة والفِطريّة، فإنّنا إذا قلنا «مستشرقون» ـ وخصوصا في هذا البحث ـ فانّنا نعني العلماء من الأوروبيين خاصّة من الذين اهتّموا بدراسة اللغة العربية والحضارة الاسلامية بوجوهها المتعدّدة.

انّ أوائل المستشرقين منذ القرن العاشر للميلاد (الرابع للهجرة) ـ اذا جازت التسمية كانوا من الرهبان خاصّة، ذلك لأنّ العلم كان في ذلك الدور من تاريخ أوروبّا المسيحيّة يكاد يكون قاصرا على رجال الكهنوت. فلا عجب اذن اذا نحن قلنا ان غربرت الفرنسي الذي أصبح بابا باسم سيلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣ م ـ ٣٨٩ ـ ٣٩٣ هـ) كان أول المستشرقين، كما كان أول بابا فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان.

كان غربرت هذا قد جاء الى الاندلس في أيام شبابه فقضى مدّة في مدينة برشلونة ـ ولم تكن في ذلك الحين في يد العرب المسلمين ـ ثمّ جاء الى قرطبة (٩٦٧ م ـ ٣٥٦ هـ) ودرس في معاهدها مدّة ثلاث سنوات. ثمّ انّه لما غادر الاندلس ذهب أولا الى روما ثمّ انتقل الى بلاط أوتو الأول الكبير ملك جرمانية (المانية) وامبراطور الامبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة (٩٦٢ ـ ٩٧٣ م).

انّ غربرت قد بدأ العهد الذي بدأ فيه الأوروبيّون محاولة الاستفادة من علوم المسلمين. فمن مشاهير هذه الطبقة أديلارد الذي من باث، كان انكليزيّ المولد وراهبا على الطريقة البندكتيّة. درس الفلسفة في فرنسا والمانية وطاف في الشرق سبع سنوات زار في أثنائها سالارنو (في جنوبي ايطالية)، ثمّ ذهب الى اليونان فالى الشام (سوريا) فمصر. وقد نقل أديلارد هذا عددا من الكتب العربية في الفلك والرياضيّات خاصّة. ويحسن أن نقول هنا إنّه نقل كتاب «الأركان» (الهندسة المسطّحة لأقليدس اليوناني) عن اللغة العربية

(لأن النسخة اليونانية من هذا الكتاب اليوناني كانت لا تزال ضائعة).

وعلى يد اديلارد دخل علم الانساب (المثلّثات) للمرّة الاولى الى اوروبّا. ولا نعرف الزمن الذي عاش فيه اديلارد بالتدقيق، ولكنّه بلغ اشدّه في اوائل القرن الثاني عشر للميلاد (السادس للهجرة).

واتّسع نقل الكتب العربية (في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة وفي الفلسفة) الى اللغة اللاتينية، كما كان العرب قبل قرنين من الزمن قد أخذوا ينقلون كتب العلم والفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة العربية. ويحسن أن نذكر أن جيرارد القرموني (ت ١١٨٧ م - ٥٨٣ هـ) - وهو ايطاليّ المولد - قد نقل من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية نحو ثمانين كتابا في المنطق والرياضيّات والهندسة والفلك والمناظر (البصريات) والطبّ. وقد كان من هذه الكتب عدد كان العرب قد نقلوه من قبل من اليونانية الى العربية.

ومنذ ذلك الحين الباكر بدأ اليهود أيضا بنقل الكتب العربية الى اللغة العبريّة بل وجدنا نفرا كثيرين منهم كانوا يؤلّفون الكتب باللغة العربية ايضا. انّ عمل النقل من العربية الى العبريّة كان أهون من النقل من العربية الى اللاتينية لان العربية والعبريّة لغتان أعرابيّتان (ولاتقل: ساميّتان). ولكن كتب علم الكلام وكتب الفلسفة في اللغة العبريّة لم تكن سوى اقتباس قاصر من الثقافة العربية المعاصرة لاولئك الناقلين اليهود، اذ كانت آراؤهم في كتبهم مأخوذة أخذا هيّنا - في كثير من الاحيان - من الكتب العربية.

ومرّ زمن طويل كان الاوروبيّون يغترفون من الثقافة الاسلامية المكتوبة باللغة العربية لينتفعوا بما كان العرب قد نقلوه من تراث الأمم الى لغتهم، وما كانوا قد أضافوه الى تلك الثقافات التي كانوا هم قد تناولوها من الأمم السابقة ومن كتبها. ومع أن بطرس الذي يسمّيه قومه بطرس المحترم (ت ١١٥٦ م - ٥٥١ م هـ) قد نقل القرآن الكريم (أو اقساما من القرآن الكريم) ليردّ على ما لا يوافق الكنيسة منه، فأن روجر بايكون الانكليزيّ (ت ١٢٩٤ م - ٦٩٣ هـ) كان يقول: عجبت ممّن يريد أن يدرس الفلسفة وهو لايعرف اللغة العربية.

غير أن نقل القرآن الى اللغة اللاتينية يستحقّ جملة غير موجزة.

كان استاذي المستشرق الالماني يوسف هلّ (١٨٧٥ - ١٩٥٠ م)يقول: من المعقول والواضح أن مارتن لوثر (١٥٤٦ - ٩٥٣ هـ)كان - وهويضع المذهب البروتستانتي - ينظر في مصحف (نسخة من القرآن الكريم) إنّ روبرت الانكليزي الذي هو من تشستر قد سكن الاندلس (١١٤١ - ١١٤٧ م) وعمل مع هرمانوس الدلماسي على نقل القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية. وقد طبعت هذه النسخة في بازل (سويسرا) عام ١٥٤٣ للميلاد قبل وفاة مارتن لوثر بثلاث سنوات. ومن المنتظر أن يكون قد عرف هذا النقل للقرآن الكريم من نسخه الخطّيّة. ويبدو أن القرآن كان قد نقل قبل ذلك ايضا.

ثمّ تأتي مرحلة حاسمة في الاستشراق بداها ميخائيل سكوتوس (ت قبيل ١٢٤٥ م - ٦٤٣ هـ)، فقد نقل من العربيّة كتابا في الفلك بدّل الآراء الاوروبيّة في حركات الكواكب ودلّ على أخطاء الذين كانوا يذهبون مذهب ارسطو الذي كان يصرّ على أن الارض مركز النظام العالمي وأن الشمس نفسها والكواكب الخمسة (يومذاك) والنجوم كلّها تدور حول الارض.

وكان ميخائيل سكوتوس هذا أحد الذين أسسوا المذهب الرشدي في اوروبّا. والمذهب الرشدي كان الاخذ بآراء ابن رشد في الفلسفة في مقابل آراء أرسطو (لان الكنيسة كانت قد شوّهت فلسفة أرسطو حتّى توافق الشريعة كما جاءت الشريعة في التوراة). وكذلك كان الفلاسفة الرشديّون في اوروبّا يأخذون باراء ابن رشد في أصول الدين والايمان (كوحدانيّة الله والقضاء والقدر) في مقابل آراء الكنيسة.

وقد ساد المذهب الرشديّ في اوروبّا مدّة طويلة ثمّ جاءت الرشديّة اللاتينية (المقاومة أثر ابن رشد في التفكير المسيحيّ) فدامت مدّة طويلة أيضا. ولمّا جاءت النهضة العلميّة الحديثة انتصر التفكير (الصحيح) على الآراء التي كانت الكنيسة تريد تثبيتها في عقول أتباعها. ومن الذين قاوموا الفلسفة الرشديّة البرت الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠ م) وتلميذه فقيه الكنيسة وفيلسوف المسيحيّة القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م). وقد مات القدّيس توما، عام ١٢٧٤ للميلاد (٦٧٣ - ٦٧٤ هـ) قبل استاذه بستّة عشر عاما. وآراء العلماء المسلمين في الفلسفة التوميّة (كآراء ابن لاشد في الآلهيّات وآراء ابن سينا في النفس) واضحة جدّا.

ومنذ القرن السادس عشر للميلاد (العاشر للهجرة) بدأ الاستشراق بالمعنى المقصود عندنا الآن (الاهتمام باللغات الشرقية: العربية والفارسيّة والتركية خاصّة - الاهتمام بجمع المخطوطات العربية لنشرها - الكتابة في موضوعات شرقية: دينيّة ولغويّة

وادبية).

في هذا الدور المتقدّم بدأ الاستشراق العلميّ يُستخدَم في المصالح السياسيّة الاوروبيّة. كان المستشرقون يعيّنون سفراء في البلاد الاسلاميّة (وفي الدولة العثمانيّة خاصّة). وقد كانت المهمة الاولى لهؤلاء العلماء باللغات الشرقية وبالموضوعات الشرقية وبمعرفة الاحوال الاجتماعية والنفسية للشعوب الاسلامية فهم البلاد الاسلامية وفهم اتّجاهات أهلها لاستغلال خيرات هذه البلاد.

هنا يجب ان نفرّق بين طبقتين من هؤلاء المستشرقين: طبقة المستشرقين في الدول الكبيرة (كانكلترا وفرنسا وهولندا) اذا كان لها مستعمرات وبقية الدول التي ليس لها مستعمرات (كالدانمارك واسوج ثمّ المانية الى حدّ ما). وكان الغالب على المستشرقين في الدول الاستعماريّة قلّة الامانة في البحوث المشرقيّة (والدينية والثقافية منها خاصّة)، وان كان قد شذّ عن ذلك نفر من المستشرقين لا نستطيع ان ننكر أمانتهم. غير ان هذا لايعني ان نفراً من المستشرقين في دول المعسكر الصغير لم يجانبوا الامانة العلميّة.

وهناك على كلّ حال حقيقة لا يجوز ان نمر بها غافلين:

انّ نفرا من المستشرقين الذين وضعوا القواميس للغة العربية ونشروا الكتب العربية ثمّ كتبوا البحوث الضافية بلغاتهم في احوال البلاد الاسلامية قد قاموا بعملهم هذا بأثر من رغبتهم في العلم والمعرفة. ففضلهم في ذلك غير منكر. امّا ان يكون رجال دولهم قد استغلّوا هذه الجهود لاستغلال العرب والمسلمين فأمر آخر. وانا هنا، وفي هذا المقطع، لا اريد ان أحكم على النيات. انّ الحكم على اعمال المستشرقين في طبقاتهم المختلفة سيأتي في مكانه.

ثمّ هناك أمر آخر تحسن الأشارة اليه هنا:

انّ المستشرقين كانوا طبقة من العلماء الذين خصّوا اوقاتهم بموضوعات معيّنة. من أجل ذلك كانوا اكثر فهما للموضوعات التي طرقوها من الناس العاديين. ولكن ليس معنى هذا انهم لم يكونوا يخطئون. انّ المستشرق - او المستعرب - مهما يكن قديرا في معرفة اللغة العربيّة، فانّه لا يمكن أن يكون له من الحسّ اللغوي ما للعالم العربي الاصيل.

وكذلك المستشرق الذي يدرس الأدب العربي ويجيد تفسيره اللغوي والبلاغي ويدرك الاحوال التاريخيّة والثقافية الملابسة له، إنّ هذا المستشرق لا يمكن ان تكون له الذائقة الأدبية التي تكون للأديب العربي بالوراثة الاجتماعية.

ويحسن أيضا ان يكون لنا لفتة عامةً قبل ان نأتي الى نفر من المستشرقين بأسمائهم وطبقاتهم.

ما الوجه الممكن من سوء الظّن في عمل شامبليون الفرنسي (١٧٩٠ - ١٨٣٢ م)الذي فكّ رموز الكتابة الهيروغليفية (المصريّة القديمة) ومكّن العلماء جميعا من معرفة كنوز الثقافة القديمة في مصر ؟ ثمّ ما الوجه في سوء الظّن في المستشرق الأنكليزي مارغوليوث (١٨٥٨ - ١٩٤٠ م) الذي نشر معجم الادباء لياقوت الحَمَويّ بتصوير مخطوطة ذلك الكتاب ؟ هذا مع العلم اليقين بأن مارغوليوث من أشد أعداء الثقافة الاسلامية ومن الذين وضع جميع جهوده في خدمة السياسة.

فالنظر في الاستشراق وفي المستشرقين - كالنظر في كلّ امرآخر وفي كلّ قوم آخرين - يجب أن يكون الى عمل الفرد لا إلى اسمه. فأن حَسُنَ الاسم كما يحسُنُ العمل، فذلك خير وافضل. وهنا سؤال جديد: أيكون العربي او المسلم مستشرقا ؟ اقصد : ايسمّى احدهم مستشرقا، ولوقام بعمل يقوم به المستشرقون عادة ؟

انّ الدكتور فيليب حتّي عربّي اكتسب الجنسيّة الامريكية في عام ١٩٢٤ ثم عاش منذ ذلك الحين في الولايات المتّحدة وتوفي فيها. وقد كتب معظم كتبه - ان لم أقل جميع كتبه المشهورة باللغة الانكليزيّة - وله مواقف تشبه مواقف المستشرقين. ولكّن الدكتور فيليب حتّي ليس مستشرقا بالمعنى الذي نقصده هنا. انّ كلّ مافعله لا يخرجه من تربيته العربيّة الاولى. ربّما كان فيليب حتّي عربيًا مخطئا او ظالما لقومه، ولكنّه ليس مستشرقا.

وهنالك مثال اكثر وضوحا: فؤاد سزكين.

فؤاد سزكين مسلم تركي يعيش في ايامنا. وقد خطر له ان يحرّر كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق الكبير المعروف كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦ م) وان يستمرّ فيه. ثم وجد ان ذلك شبه مستحيل او مستحيل. ان الكتاب ضخم وفيه موضوعات كثيرة (لا ريب في انّه كان لبروكلمان مساعدون له في عمله)، فخطر لفؤاد سزكين أن يتناول عددا من وجوه كتاب بروكلمان وان ينشئها انشاء جديدا دقيقا واسعا. وقد وضع فؤاد سزكين الاجزاء التي انجزها باللغة الالمانية (لغة المستشرق بروكلمان). ومع هذا فان فؤاد سزكين ليس مستشرقا.

أهنالك أساس آخر للفصل في شأن الباحث أهو مستشرق أم غير مستشرق ؟

انّ نفرا منا يسيئون الظّن بالمستشرقين ولا يرون فيهم خيرا. اريد ان اتابع هؤلاء في مجرى تفكيرهم. واجعل سوء الظّن اساسا

لبحث هذا الموقف.

طه حسين (ت١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٣م)، وقد ولد مسلما عربيًا ودرس في الأزهر. ثم انّ علمه واتّجاهه المتأخر وعددا من تآليفه (الشعر الجاهلي ١٩٢٧ ثم مستقبل الثقافة في مصر، الى جانب رغبته التي لم تتم في تشويه التهجئة العربية باضافة أحرف الى الابجديّة العربية) من جنس الآراء التي يدعو اليها المستشرقون غير المنصفين. ومع ذلك فطه حسين ليس مستشرقاً.

في إحدى جَلَسات مجمع اللغة العربية في القاهرة(في عام ١٩٦٤، في الاغلب ـ وكان طه حسين رئيسا للمجمع، وكان يرأس الجلسة بطبيعة الحال) اقترح ان يضاف الى الحروف الهجائية العربية عدد من الحروف الاجنبيّة. وأراد طرح القضيّة على التصويت.

نهضت انا أسأل سؤالا قانونيّا توجّهت به الى طه حسين نفسه:

ـ ماالغاية من اضافة هذه الأحرف الجديدة ؟

فقال:

ـ كي نستطيع أن نكتب مثلا اسم «فيكتور هيجو» كتابة صحيحة.

عندئذ قلت له: انت تعرف اللغة الفرنسية وتريد أن تحل مشكلة تتعلّق باللغة الفرنسية. فاذا كنت أنا ـ وأنا اعرف الفرنسية والانكليزيّة والالمانية والاسبانية ثمّ أشياء من غير هذه اللغات ايضا ـ أحب أن ادخل على اللغة العربية احرفا أضافية لحل مشاكلي في كلّ هذه اللغات، فما يحدث للغة العربية ؟

فقال الدكتور ابراهيم مدكور (وكان هو الذي يدير جلسات المجمع فعلا إلى جانب طه حسين).: ولكن هذا راي لجنة كانت برئاسة طه حسين.

عندئذ نهض عبّاس محمود العقّاد (ت ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م)وقال:

ـ الأمر يسير. نعيّن لجنة جديدة. ثم قال ما أدّى الى صرف النظر عن «مشروع» طه حسين. وسلمت اللغة العربية ممّا كانت مهدّدة به لو نجح طه حسين فيما أراد.

ويؤلمني إلى الآن أن تلك الجلسة كانت آخر جلسة حضرها العقّاد من جلسات المجمع العامّة.

اذن، ليس الاستشراق عدوّا للاسلام وللغة العربية. هناك نفر من المستشرقين (مثل نفر منّا ايضا) قصدوا أن يسيئوا الى اللغة العربية والى الاسلام بعوامل من السياسة الاستعمارية. كما أن هناك نفرا آخرين من المستشرقين خدموا الثقافة الاسلامية واللغة العربية خدمة جليلة لم يكتب للعرب انفسهم ان يقوموا بمثلها. وكذلك هنالك في المستشرقين (كما نجد في طبقات كثيرين من الباحثين) كانوا أشخاصا عاديّين في علمهم وفي جهدهم وفي غاياتهم.

نماذج من طبقات المستشرقين

ليس في الامكان أن أتناول بالعرض هنا جميع المستشرقين. سأقتصر على نفر منهم لا يجوز اغفالهم بحسب الأعمال التي قاموا بها. وأريد أن ابدأ بالمستشرقين المحسنين.

مستشرقون محسنون:

سأبدأ بنموذج طويل ثم استعرض نماذج على شئ من الايجاز او التفصيل مقتصرا على سرد الحقائق. ذلك لأن الآراء تخطئ وتصيب. أمّا الحقائق فهي وقائع مشاهدة ملموسة لا يدخل فيها الجدال.

يوسف هل (١٨٧٥ ـ ١٩٥٠) الماني مسيحي كاثوليكي، وهو الذي اشرف على دراستي، وبإشرافه كتبت رسالتي للمشيخة (للدكتوراه). اختصاصه الثقافة الاسلامية الى جانب عدد من اللغات القديمة والحديثة. رزق بنتا (١٩١٧) سمّاها عائشة إعجابا بأمّ المؤمنين عائشة بنت ابي بكر وزوج رسول الله محمد صلّى الله عليه وسلّم.

وهو مؤلّف له جزء من اشعار الهذليين (بني هذيل) ـ وكانوا مخضرمين عاشوا أو عاش أكثرهم في الجاهلية وفي الاسلام. وله دراسة في الشاعر الاموي: الفرزدق. وقد أحصى الكلمات التي وردت في اشعار الفرزدق فكانت نحو أربعين ألف كلمة. ثم له كتاب موجز في الحضارة الاسلامية (نقل الى الانكليزية). وله ايضا بحث ألقاه يوم أن أختير لكرسي اللغات الشرقية في جامعة ارلنغن (بالمانيا) عنوانه: «الشعر العربي في اطار الآداب العالمية» وقد أشار يوسف هل في هذا البحث الى الصلة بين الشعر الألماني والشعر العربي والى أنّ الاسم الأوّل الذي أطلق على الشعراء الالمان (لمّا أصبح للغة الالمانية شعر مستقلّ) كان لفظة «مِنّسنغر». هذا الاسم «مِنّسنغر» او (مِنّزَنغر) مؤلّف من كلمتين:منّه (بشدّة على النون) ثم سنغر (أو زنغر: مغنّ او شاعر).

انّ كلمة «منّه» هذه صيغة وحيدة في القاموس الالماني. ثم انّ القاموس الالماني ينّص على ان اصل هذه الكلمة ومعناها مجهولان.

ولقد رأى يوسف هل ان هذه الكلمة عربيّة هي «مِنّة» (بكسر فتشديد) بمعنى نعمة أو عطف، إذ أن الشاعر الالمانيّ الأول كان ينشد محبوبته الشعر حتّى تمنّ عليه بعطفها، كما نرى في شعر الشعراء المحبّين عند العرب في الجاهلية وفي صدر الاسلام.

وسألني يوسف هل عن الموضوع الذي كنت افكّر فيه لرسالتي. كنت يومذاك (١٩٣٥) في عنفوان الشباب فقلت له: «مدى القوميّة العربية ـ عظمة الشاعر المتنبّي ـ اثر العرب في الثقافة العالمية.... وأشباه ذلك. استمع اليّ بصبر. فلمّا سكت قال لي: احتفظ بهذه الموضوعات. فاذا أنت رجعت الى بيروت فاكتبها وانشرها في الجرائد.

ثم قال لي: هنالك موضوع مهم مازلت أعرضه على الطلاّب الالمان الراغبين في الاستشراق، منذ عشرين عاما، فلم أجد الهمّة عند أحد لمتابعته، مع ان نفرا منهم بدأ بتجميع موادّه ثم تخلّى عن الاستمرار فيه. انّه موضوع يحتاج الى رجل عربيّ سريع المضيّ في المصادر العربية.

هذا الموضوع هو المشكلة التالية:

يرى نفر من المستشرقين انّ الاسلام لم يستقّر في نفوس المسلمين الاّ في العصر العبّاسيّ (قياسا على أن النصرانية لم تبدأ في الانتشار بين الناس إلاّ في القرن الرابع للميلاد).

فهل تستطيع أنت ان تعالج هذا الموضوع وتضع هذه المشكلة على أحد جانبيها ؟

بدأت العمل وجمعت عشرة آلاف بيت شعر مؤرّخة بالسنوات ـ منذ السنة الاولى للهجرة (٦٢٢ م) الى موت الخليفة عمر بن الخطّاب، سنة ٢٣ (٦٤٤ م). دخل في رسالتي اربعمائة بيت من تلك الابيات دلّت بجزم ووضوح على أن تعاليم الاسلام كانت تستقّر في نفوس المسلمين (ونطاق الرسالة كان منذ الهجرة) في الوقت الذي كانت تلك التعاليم تفرض عليهم أو ينزل فيها وحي.

هذه صورة عامّة للمستشرقين الذين يستحقون هذا الاسم.

وفيما يلي نبذ من اتّجاه نفر من المستشرقين المحسنين وأعمالهم.

أول هؤلاء المستشرقين المحسنين أولئك الذين جمعوا المخطوطات العربية وحفظوها ثم فهرسوها في قوائم وسهلوا سبيل الوصول اليها. ويؤسفني انّ كثيرا من المخطوطات التي بقيت في موطنها قد ضاع بعضها، كما أن جانباً كبيراً منها يصعب اليوم الوصول اليه.

آن أول من يجب ذكره هنا ولهلم آلورت الالماني (١٨٢٨ ـ ١٩٠٩)، فقد فهرس المخطوطات العربية في مكتبة برلين العامة ووصفها وصفا موجزا دقيقاً في عشرة أجزاء كبيرة.

وهنالك غوستاف ليبرشت فلوغل، (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠)، وهو مكثر جدّا. وقد فهرس الكتب الشرقية (العربية وغيرها...) في مكتبة القصر الملكي في فينّا عاصمة النمسا (في ثلاثة أجزاء).

وقلّ أن نجد اليوم مكتبة في العالم الغربي ليس لها فهارس مفصّلة للكتب ـ ومكتبة المتحف البريطاني في لندن تحتاج وحدها الى مقال طويل ـ . ثم تعلّمنا نحن منهم مثل هذه العناية.

ويلحق بفهارس المخطوطات والكتب في المكتبات فهارس الاعلام على أنواعها والكلمات أيضا. فقد يحتاج أحد من الباحثين الى الوصول الى اسم أو لفظ في كتاب كبير، فلا يستطيع في كلّ مرّة ان يحتاج الى مثل ذلك وان يقرأ جميع الكتب بأجزائها.

وأول ماأشير اليه هنا «نجوم القرآن» وهو اول فهرس لالفاظ القرآن الكريم، وضعه غوستاف فلوغل، عام ١٨٤٠ للميلاد (١٢٥٦ هـ). ثم وضع المسلمون الفهارس لالفاظ القرآن بعد ذلك. اذكر الآن ترتيب زيبا، وهو أقدم بالوضع (١٢٨٤ هـ)،الاّ أنّه مرتّب ترتيبا على الابواب، ممّا يجعل الوصول الى الآيات المطلوبة عسيرا على غير الحافظ. والحافظ لا يحتاج الى مثل هذا الكتاب. وأول فهارس القرآن الكريم التي يهتدي بها بيسر «فتح الرحمن لطالب آيات القرآن» (بيروت ١٣٢٣ هـ) وضعه فيض الله الحسني المقدسي. ثم جاء فؤاد عبد الباقي فوضع المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم على غاية من التفصيل ممّا لايستغني عنه المؤلّف الباحث.

ثم جاء العمل المضني الذي قام به المستشرق الهولندي آرند يان فنسنك (ت ١٩٣٩ م ـ ١٣٥٨ هـ)، وهو فهرسة الفاظ الحديث الشريف في أربع عشر مجموعة من مجاميع الحديث، ومنها ما هو في أجزاء كثيرة. وقد توفّي فنسنك ولم يتم كتابه هذا فأتمّه غيره. وقد نقل هذا الفهرست الى اللغة العربية محمّد فؤاد عبد الباقي وطبعه بعنوان «مفتاح كنوز السنّة».

ومن مثل هذين الفهرسين فهرس كتاب كشف الظنون لحاجّي خليفة، وضعه فلوغل، ثم فهارس كتاب الاغاني وضعها المستشرق الايطالي اغناطيوس غويدي (ت ١٩٣٥ م ـ ١٣٥٣ هـ). ووضع فريتز كرنكو (يسمّي نفسه «سالم الكرنكوي») فهارس الشواهد الشعريّة لكتاب «الامالي» لأبي عليّ القالي (في طبعة بولاق).

ثم اتسعت دائرة وضع الفهارس.

وطبع الكتب يحتاج الى كلمة:

أول طبعة للقرآن الكريم كانت في لايبزك (المانيا)، عام ١٨٤٠ للميلاد. وقد كان في بيتنا نسخة منه (فانّ جدّي عبد الرحمن «ت ١٩١٧» كان قوّاصاً في قنصلية المانية في بيروت ورافق الامبراطور غليوم الثاني في رحلته من بيروت الى دمشق)، وقد جاءت اليه هذه النسخة هدية.

ويؤسفني أن اقول: إنني انا الآن لا اعرف مصير هذه النسخة (مع أن بيتنا كان بيتا فيه متعلّمون ومتعلّمات ومكتبة ايضا).

ثم توالى طبع المصادر العربية في انحاء أوربّة على يد المستشرقين: تاريخ الطبري، تاريخ ابن الأثير، الطبقات الكبرى لابن سعد، وغيرها عشرات رأت النور في المطابع قبل ان تطبع في البلاد العربية. ولا يحسن أن ننسى «نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب» لأبي العبّاس المقرّي (ت ١٠٤١ هـ).

وقد كانت هذه الكتب محقّقة تحقيقا شاملا (لا أقول كاملا)، باستعراض القراءات المختلفة في النسخ المخطوطة المختلفة. وقد ترك المستشرقون تلك الكتب المحقّقة بلا شكل وبلا علامات للوقف كيلا يفرضوا على الباحث العالم قراءة لكلمة او لجملة تحتمل وجهين او اكثر من وجوه القراءة.

ونجد نحن اليوم - مع الاسف الشديد - اناساً منّا يأتون الى كتاب قد حقّقه خمسة أو ستة من المستشرقين في المدّة الطويلة من عمرهم فيعيدون طبع ذلك الكتاب في مدة يسيرة ويكتبون على صفحته الاولى «تحقيق» او «بتحقيق»..... ثم يوردون اسماءهم.

ونقل نفر كثيرون من المستشرقين عددا كبيراً من الكتب العربية الى اللغات الأوروبّية. وقلّ ما نجد كتاب من كتب التراث العربي لم ينقل الى لغة أوربيّة. فالقرآن الكريم والحديث الشريف وأمهات كتب الفقه، وكثير من الشعر العربي القديم وكتب العلم الرياضي والعلم الطبيعي وكتب التاريخ وقواميس اللغة وكتب الاجتماع والفلسفة وغيرها قد نقلت الى اللغات الاجنبيّة على يد مستشرقين أحسنوا في الكثير وأساءوا في القليل الذي لم يقصدوه (وستأتي كلمة في المستشرقين المسيئين).

نقل روبرت وهو من تشستر القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية مع هرمان الدلماتي، في القرن الثاني عشر للميلاد (السابع للهجرة) ثم نُقل القرآن الكريم نقولا كثيرة الى معظم لغات العالم. ولقد كان لتلك النقول أثر في الفكر العالمي، ويبدو أن لوثر الذي وضع أسس المذهب البروتستانتي (ت ١٥٤٦ م - ٩٥٣ هـ) قد تأثر في ذلك بأحد تلك النقول. أن كثيرا مما خالف لوثر فيه النصرانية - الغاء الرهبنة، السماح لرجال الكهنوت بالزواج، الغاء الصور والتماثيل، نجاة الانسان يوم القيامة بأعماله، هو لا بمغفرة القسّيس، الغاء الاعتراف... - لا يمكن أن تكون قد خطرت كلّها للوثر الا من خلال معرفته للاسلام.

امّا تناول نقول القرآن نقلا فشيء لا يمكن ان يتّسع له هذا المقال.

ونقل المستشرقون الى لغاتهم كنوزا من التراث العربي:

كان اتيان مارك كاترمير الفرنسي (١٧٨٢ - ١٨٥٧) قد بدأ نقل مقدّمة ابن خلدون الى اللغة الفرنسيّة ومات ولم يكن قد أتم نقلها، فأتّم نقلها بعده البارون دي سلان (١٨٠١ - ١٨٧٩)، فكان لهذا النقل اثر بالغ في بحوث فلسفة التاريخ في أوروبّا. انّ هيغل الالماني والفيلسوف الكبير (ت ١٨٣١) وأوغوست كونت الفرنسي والفيلسوف الوضعي الذي قصر نظره على الوقائع الجارية في البيئة الاجتماعية (ت ١٨٥٧) قد غفلا عن «عمر الدولة» (قانون تعاقب الدول). جعل هيغل الالماني أدوار الدول اربعة ثلاثة منها تبتدئ ثم تنتهي. امّا الدور الرابع الجرماني (الذي يكون الحكم والسيادة فيه للشعب الالماني فلا ينتهي، بل كلّما اقترب من حافّة ضعفه تجدّد فعاد قويّا وتكرر). امّا أوغست كونت فجعل الدور من التاريخ ينتهي بمعنى يزول ثم يأتي بعده الدور الذي يليه. وعلى هذا سار التفكير الاوروبّي زمنا طويلا.

امّا عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ - ١٤٠٥ م) فجعل للدول عموما طورين كبيرين وللدولة الجزئية اربعة أدوار. وقد رأى ابن خلدون أن كلّ دولة من أوّلها بداوة ثم تنتقل الى طور الحضارة. وبينما كان أغوست كونت يرى أن الطور السابق في حياة الدول ينقضي فيتبعه طور جديد، قال ابن خلدون أن الاطوار كلّها تستمرّ في المجتمع. فبرغم انتقال دول (نظم حاكمة) الى الحضارة، فانّ دولا تبقى في طور بداوة. والدليل عندنا اليوم أن معظم اشكال الحكم موجودة معا، الملكيّة المطلقة والملكيّة الدستوريّة (المقيّدة) والجمهوريّة والاستبداد.

انّ نقل مقدّمة ابن خلدون الى اللغة الفرنسية (ثم نقلها روزنتال اليهودي الالماني بعد خروجه من المانيا الى اللغة الانكليزيّة)، قد صحّح مسير التفكير الانساني في العالم. ولقد كان للاستشراق في ذلك باع طويلة.

وكان فريدريك روكرت الالماني (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) عبقريًا في اللغة، فنقل عددا من الكتب الى اللغة الالمانيّة. وكان فيما نقل «مقامات الحريري» بكلّ ما فيها من التلاعب بالالفاظ وبالمناحي الخيالية. وكان روكرت هذا استاذا للشاعر الالماني غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) ـ وغوته أكبر الشعراء في عصور أوربّا الحديثة (شكسبير أعظم الروائيّين، ولكن ليس أعظم الشعراء) ـ . واعجب غوته بالثقافة العربية الاسلامية فكان لذلك أثر بالغ في أدبه، وكان له هو تأثير في النتاج الأدبي الألماني وغير الالماني. وكثر اعجاب غوته واتّسع فهمه للثقافة الاسلامية وللاسلام، فعبّر عن ذلك في كتابه: «الديوان الشرقي الغربي» خاصّة فقال فيه:

ان يك الاسلام تسليم القضا   نحن في الأسلام نحيا ونموت

وكتب المستشرقون عددا كبيرا جدًا من البحوث في الموضوعات العربية المختلفة: في دائرة المعارف الاسلاميّة وفي المجلات التي اسسوها لتلك البحوث خاصة وفي كتب مستقلّة، وجاءوا بنظريّات أثبتوها بالبراهين على فضل العرب وفضل الثقافة العربية،ممّا غفل عنه العرب انفسهم او قصّروا في مجاله. وساورد فيما يلي عددا من اسماء المستشرقين وعناوين الكتب لمحا سريعا:

ـ **ادوردوليم لاين** (١٨٠١ ـ ١٨٧٦) له القاموس العربي الانكليزي ذكر فيه بعد كلّ معنى لكل كلمة فيه المصدّر الذي وجد ذلك المعنى فيه.

ـ **راينهارت دوزي الهولندي** (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣)، له تاريخ مسلمي اسبانيا (الاندلس) وله أيضا ملحق القواميس العربية (ذكر فيه الكلمات التي غفل عنها واضعو القواميس العربية الأوّلون).

ـ**الفرد فرايهر فون كريمر النمساوي** (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩)، له تاريخ الثقافة الشرقية في أيام الخلفاء (تاريخ التمدّن الاسلامي).

ـ **تيدور نولدكه الألماني** (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠)له تاريخ القرآن.

ـ **طوماس ارنولد** (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠)، له الدعوة الى الاسلام (نقله نفر كثيرون من المسلمين الى لغاتهم).

ـ **غوستاف لوبون الفرنسي** (١٨٤١ ـ ١٩٣١)، له الحضارة العربية (وقد أخرجه باللغة الفرنسية مع صور هي آية في الجمال وفي الدلالة على قيمة الحضارة العربية في العالم).

ـ **ليوني كائيتاني** (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥) من الاسرة المالكة الايطالية التفت الى دراسة تاريخ الاسلام ووضع كتابا عنوانه «حوليّات الاسلام» سرد فيه أحداث التاريخ الاسلامي يوما بيوم ولكن انتهى فيه الى سنة ٤٠ للهجرة (٦٦٠ م) فقط.

ـ **باول شوارتز الالماني**(ت ١٩٣٧ ؟) له دراسة في الشاعر عمر بن أبي ربيعة، لم يترك فيها زيادة لمستزيد، كما نشر ديوان عمر بن ابي ربيعة نشرا دقيقا وافيا.

ـ **الراهب اليسوعي هنري لامنس** (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧) البلجيكي الأصل الفرنسي اللغة (وسيأتي ذكره في المسيئين أيضا)، له عدد من الكتب في جغرافية لبنان وشبه جزيرة العرب وله كتاب معاوية الأول (معاوية بن ابي سفيان) وهو غاية في الضبط والتحقيق. ثم له: «الاسلام عقيدة ومؤسّسات» يبدو أنه أراد أن يكفّر فيه عن أخطائه السابقة.

ـ **كارلو نلّينو الايطالي** (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨)، له علم الفلك: تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، وفيه احاطة وفهم للموضوع من جانبه التاريخي ومن جانبه العلمي.

ـ **هنري فارمر** الأرلندي الاصل الانكليزي اللغة (١٨٨٢ ـ ؟) له اختصاص في الموسيقى عموما. ثم له تاريخ الموسيقى العربية الى القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري).

ـ **راينولد آن نيكلسون الانكليزي** (١٨٦٨ ـ ١٩٤٥)، له «التاريخ الأدبي عند العرب»، نقل فيه مختارات الشعر شعرا (وكذلك نقل فيه عددا من آيات القرآن الكريم شعرا). فحينما تقرأ نقوله الأدبية في الشعر، تعتريك هِزّة (بكسر الهاء) قريبة من الهَزّة التي تعتريك إذا قرأتها في اللغة العربية.

ـ **اوغست فيشر الالماني** (١٨٦٥ ـ ١٩٤٨) جمع الكلمات العربية مع الشواهد عليها، وكان يريد أن يجعل منها قاموسا تاريخيّا للغة العربية (تطور معاني الكلمات في الادوار المختلفة) ولم تسنح له الفرصة لذلك فأوصى بالبطاقات التي كان قد جمعها لمجمع اللغة العربية في القاهرة. وقد أخرج مجمع اللغة العربية جزأين من هذا القاموس (حرف الألف وحرف الباء) بالطبع. والعمل مستمر على الأحرف الباقية.

ـ ا.ر. (عبد الرحمن) نيكل (١٨٨٥ ـ ؟) بوهيميّ الأصل (من تشيكوسلوفاكيا) امريكي الجنسيّة يستطيع أن يكتب بعشرين لغة، وقد كان محرّرا في احدى الجرائداليابانية. نقل القرآن الكريم الى اللغة التشكّيّة. واشهر كتبه «الشعر الاسباني العربي (الاندلسّي) وصلته بشعر الشعراء التروبادور (الشعر البروفنسالي: الفرنسي القديم)»، دلّ فيه على أن الأدب البروفنسالي (أبا الشعر الفرنسي الحديث) نشأ بأثر من الشعر العربي عامّة والموشّحات الاندلسيّة خاصّة.

ـ **ميغل آسين بالاثيوس الاسباني** صاحب نظريّة القائلة بأن دانتي أبا اللغة الايطالية والشعر الايطالي قد كتب رائعته «المهزلة الالهية» متأثرا بكتاب «الفتوحات المكّيّة» لابن عربي. وأنا لا أميل الى ذلك وان كنت أرى أن «المهزلة الألهية» أقرب الى «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعرّي.

ـ **كارل بروكلمان** (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) عارف باللغات الأعرابية وله كتاب في المقارنة بين هذه اللغات ثم له «تاريخ الأدب العربي» في خمسة أجزاء كبيرة لا يستطيع الباحث في تاريخ الأدب العربي أن يستغني عنه. والكتاب مبنيّ على المخطوطات الموجودة في المكاتب العامّة مع الاشارة الى مكان وجودها والى مكان طبعها وتاريخ طبعها اذا كانت مطبوعة مع الاحاطة بذلك كلّه، وقد يصف المخطوطة وصفا كافيا، كما يشير الى شارحي تلك المخطوطات والكتب مع تعيين سنوات وفياتهم وينتهي الجزء الأخير بثلاثة فهارس: فهرس أعلام الاشخاص العرب فهرس عناوين الكتب ثم فهرس أعلام المستشرقين وغيرهم.

ـ **جورج سارطون** (١٨٨٠ ـ ١٩٥٦) بلجيكي الأصل اميركي الجنسية. وضع كتابا ضخما في ثلاثة اجزاء (الجزء الثالث منه في قسمين صفحاتهما ألفان ومائة وخمس وخمسون صفحة) عنوانه «مقدّمة الى تاريخ العلم». وقد جعل عنوان الفصل الذي يتناول العلم في القرن الرابع عشر للميلاد (الثامن للهجرة) «عصر ابن خلدون». والكتاب يكشف عن معرفة واسعة بالعلم على اختلاف أنواعه وبتاريخ العلم (ولا شكّ في أنه كان لجورج سارطون شركاء يساعدونه في جمع المعارف العلمية من الكتب في جميع اللغات المكتوبة).

ـ **ليفي بروفنسال** (١٨٩٤ ـ ١٩٥٦) له «تاريخ اسبانيا الاسلامية (الاندلس) في ثلاثة اجزاء تتناول تاريخ الاندلس من الفتح العربي الى سقوط الدولة الأمويّة (٤٢٢ هـ ـ ١٠٣٠ م). وله أيضا كتب أخرى تدور أيضا حول الاندلس وحول عدد من وجوه الثقافة الاسلامية. وكان له اختصاص بقراءة الكتابة على الخشب.

ـ **هانس هاينريش شيدر الألماني** (١٨٩٦ ـ ١٩٥٧)، كان له اختصاص باللغات العربية والشرقية الأخرى وبأصل المانويّة وتطوّرها. تولّى التدريس في جامعة كونيغسبرغ (١٩٢٦ ـ ١٩٣٠) وجامعة لايبزك (١٩٣٠ ـ ١٩٣١) وجامعة برلين (١٩٣١ ـ ١٩٤٥). له كتب منها «إحساس غوته (بروعة) الشرق» (١٩٣٨).

أرجو ان يكون في هذه الاسماء دلالة على ما أردت، اذ ليس من الممكن ان اذكر كل من كان له فضل في هذا الباب.

المسيئون

امّا المستشرقون الذين أساءوا عفوا (وهؤلاء معذورون) أو قصدا (وهؤلاء كثيرون جدّا) فأن عددهم يعيا على الحصر، وخصوصا اولئك الذين يعاصروننا. وسأورد كلمات موجزة للدلالة لا للاستيفاء:

من الذين أساءوا عفوا (من غير ان يقصدوا) تيودور نولدكه الألماني (ت ١٩٣٠) ـ برغم كتابه القيّم «تاريخ القرآن»، ومقاله الواسع عن القرآن في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية (١٩١١). مرّ نولدكه بالآية الكريمة في سورة يوسف (١٢: ٤٩): «ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يُغاث الناس وفيه يعصرون»، فزعم أن كلمة «يغاث» هنا لا تدل على حالة الجوّ في مصر، فانّ مصر لاتعتمد في خصبها على المطر، بل على فيضان النيل.

ولقد غاب عن نولدكه أمر يسير في الصرف:

انّ الفعل المجهول «يُغاث» يمكن أن يكون مصوغا من الفعل المجرّد «غاث» (غاث الله البلاد: أنزل فيها الغيث أي المطر) ومن الفعل المزيد «أغاث» (أغاث الله عباده: أجاب دعاءهم وأنقذهم). وقد ظنّ نولدكه أن المقصود بالآية الكريمة المعنى الأول، مع أن المقصود هو المعنى الثاني (وان كان نفر من المفسّرين قد أخطأوا في مثل ذلك).

أمّا الذين أساءوا قصدا او جهلا أشدّ من قصد السوء نذكر منهم بكر الالماني (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) وكان وزيرا للمعارف (١٩٢٥ ـ ١٩٣٠) قبل مجيء هتلر الى الحكم. اسّس بكر مجلّة «الاسلام» (١٩١٠). وله كتاب عنوانه «دراسات في الاسلام» (جزآن ١٩٢٤ ـ ١٩٣٢). وله من الاساءات الجملة التالية:

«لا سبيل الى السيطرة على المسلمين مادام هذا القرآن موجودا»

ثم يأتي نفر كثيرون من المستشرقين من أمثال وليم موير (ميور) الانكليزي (١٨١٩ ـ ١٩٠٥) وله كتاب «حياة محمّد» واغناطيوس غولدزيهر المجري (١٨٥٠ ـ ١٩٢١)، وله كتب من عناوينها: الخرافات عند العبرانيين ـ دراسات محمّديّة (اسلامية) ـ محاضرات في الاسلام (١٩١٠). ومن هؤلاء ايضا دافيد (داوود) صموئيل (السموأل) مارغوليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠)، له «معجم الادباء» لياقوت الحَمَويّ (نشره بالتصوير الفوتوغرافي)، كما نشر كتبا أخرى. ثم له حياة محمّد.

ومارغوليوث كان يهوديًا فصبأ الى المسيحيّة (قيل: بل أبوه فعل ذلك).

انّ هؤلاء المستشرقين المسيئين وأمثالهم يقولون انّ الاسلام شكل من أشكال النصرانية - او انّ أحسن ما في الاسلام مأخوذ من النصرانية - أو انّ ما في القرآن مأخوذ من التوراة....

انّ هؤلاء وامثالهم مسيئون اساءة يحمل عليها الحقد وشيٌ من الجهل، اما المستشرقون السياسيّون فساكتفي بالكلام على اثنين منهم وهما وليم مارسيه (١٨٧٢ - ١٩٥٦) ولويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) الفرنسيان.

سأبدأ بلويس ماسينيون الذي كان مستشارا للشؤون الشرقية في وزراة الخارجيّة الفرنسية. فالعنصر السياسي (والاستعماري) فيه ليس غائبا. ثم إنّ ماسينيون اهتم بالتصوّف المتطرف. والتصوّف في جميع أشكاله مرض نفسي معروف. ولقد وصف الامام ابو حامد الغزّالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) هذا المرض بالتفصيل في كتابه «المنقذ من الضلال» وذكر بصراحة كيف انه تخلّص من الشكّ وعاد الى اليقين «لمّا شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحّة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين» (دمشق - مكتب النشر العربي - الطبعة الاولى ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م، ص ١٣).

فالتشجيع على دراسة التصوف المتطرّف والتشجيع على ممارسته وحدهما ضرر كبير.

وكان وليم مارسيه بارعا جدًا في اللغات واللهجات العربية كبير الذكاء جيّد القول. ولكنّه كان يعمل للسياسة اكثر ممّا كان يعمل للعلم.

بعد أن حضرت في باريس (١٩٣٦) على ماسينيون ومارسيه وليفي بروفنسال وغيرهم مدّة وأردتّ العودة الى المانيا لمتابعة دراستي الأساسية، ودعّت الأساتذة، فأراد مارسيه أن يحادثني قبل ان اغادر بناء السوربون.

قال لي: ياعمر، انت تدرس في المانيا فتدفع اقساطا مدرسية وتنفق على معيشتك... فتعال الينا. ستتعلّم مجّانا وسنعطيك منحة. ثم اذا انت رجعت الى بيروت... وجدت منصباً ينتظرك.

ليس من الضروريّ أن اذكر الآن ردّي على تلك الاهانة. ولكنّي اريد ان اقول: أنا أعرف أشخاصا درسوا في فرنسا وفي غير فرنسا ثم لمّا عادوا الى بيروت (والى غير بيروت) وجدوا مناصب تنتظرهم قد فعلوا ما عجز المستشرقون والمبشرون عن تنفيذه وزادوا في الشر على ما كان المستشرقون والمبشّرون يريدونه.

وهنا أعود مرّة ثانية الى الراهب اليسوعي هنري لامنس (ت ١٩٣٧).كان لامنس يبحث عن تهم يلفّقها: له مقالات من هذا التفتيش اذكر لك منها مقالته المشهورة «محمّد، أكان مخلصا في دعوته ؟» !

كان في المستشرقين يهود، وكان فيهم نصارى من الكاثوليك ومن البروتستانت. وكان فيهم المحسنون كما كان فيهم المسيئون. ولكن أنا الآن أنظر الى ماعملوا لا الى ما كانوا: فالمحسن منهم من احسن في دراسة الثقافة الاسلامية (وكان مخلصا لوجه العلم) بقطع النظر عن أصله. والمسيّ منهم مَنْ جانَبَ سبيلَ العلم. وأنا اقتدي في ذلك بقول الفيلسوف ابن رشد لمّا وقف مثل موقفي، فقال في (كتاب فصل المقال، بيروت المطبعة الكاثوليكية (١٩٦١، ص ٣١، ٣٣):

«يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي (الديني)... فبيّنٌ أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، سواء أكان (من تقدّمنا) مشاركا لنا في الملّة (الدين) ام غير مشارك لنا في الملّة... واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، اذا الفينا (وجدنا) لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك. فما كان منها موافقا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منه غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

وأنا وابن رشد قد اقتدينا بقول الله تعالى (٢: ٦٥، سورة البقرة):

«انّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم، ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون». (راجع أيضا ٥: ٦٩، سورة المائدة ثّم ٢٢: ١٧، سورة الحجّ)

هذه الكلمة أرجو أن تكون وافية بموضوع لا يجوز أن يدرس من الجانب العاطفي في حياة الافراد والجماعات.

(★) النصرانيّةهي الدين الذي جاء به عيسى بن مريم عليه السلام، وكانت نسبة النصرانية الى البلدة التي كان منها عيسى المسيح بن مريم (الناصرة في فلسطين). أما المسيحيّة فهي الشريعة التي اقرّها آباء الكنيسة !

د. فاضل عبدالواحد علي
كلية الاداب - جامعة بغداد

المستشرقون والمشكلة السومرية نصف قرن في ملاحقة الوهم

لحضارة العراق جذور موغلة في القدم تمتد الى فترتي «أيام الكهوف» ومرحلة «جمع القوت» التي سبقت تعلم الانسان للزراعة. وقد وجد المنقبون في المنطقة الشمالية من العراق آثار اقدم مستوطنة للانسان الذي سمي بـ «انسان شانيدر» نسبة الى كهف شانيدر في محافظة أربيل.

مر الانسان القديم بعصور عصيبة (الحجري القديم و الحجري الوسيط) كان يعتمد خلالها على الصيد وجمع الثمار والبذور الغذائية ولم يلبث ان قطع خطوة مهمة جداً في العصر اللاحق اي (العصر الحجري الحديث) حيث توصل الى معرفة طرق الزراعة وتدجين الحيوانات وكان ذلك في حدود ٩٠٠٠ سنة قبل الميلاد.

وتعد معرفة الانسان للزراعة انقلاباً خطيراً في حياة الانسان لما نتج عنه من تحولات اقتصادية واجتماعية، اذ ادى ذلك الى ضمان، شبه اكيد، لمصدر الغذاء عن طريق انتاجه بدلاً من التنقل في سبيل جمعه. كما أدى الى الاستقرار وبالتالي ظهور القرى الزراعية الاولى.

صنع انسان العصور الحجرية ادواته (الفؤوس والسكاكين والمقاشط..) من لب الحجارة وشظاياها لانه لم يكن بعد قد توصل الى معرفة المعادن. ولم يلبث الانسان ان اضاف الى ابتكاراته السابقة ابتكارا جديداً آخر عندما استعمل في الالف السابع قبل الميلاد، الطين في صناعة الاواني والاوعية الفخارية التي عثر على اقدم نماذج منها في قرية جرمو، وعلى وجه التحديد في الطبقات الخمس العليا.

وتطورت هذه الصناعة في دور «حسونة» لتصل ذروتها في دور «حلف» والهندسية ذات الالوان الجذابة المتعددة. وعرف الانسان في هذه القرى الزراعية، ايضاً بعض المعتقدات ذات المضامين السحرية - الدينية. كما انه مارس بعض الطقوس الخاصة بالخصب للاستزادة من القوى الخلاقة في الطبيعة حيث كشفت التنقيبات عن دمى تمثل الالهة الأم واخرى على شكل متدليات ورسوم للثور، رمز اله الخصب والتكاثر.

هكذا كانت البدايات الاولى للانسان في شمالي وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف (في حدود ٦٠ - ٥٠ الف سنة قبل الميلاد) وحتى أدوار القرى الزراعية الاولى التي تعرف بين الآثاريين بادوار «جرمو» و «حسونة» و «حلف» على التوالي وقد انتشرت المقومات الحضارية الاولى في الجنوب، الى المنطقة التي عرفت في العصور التاريخية ببلاد سومر. إن اقدم استيطان في السهل الرسوبي يعود تاريخه الى ٤٥٠٠ - ٤٠٠٠ قبل الميلاد ويتمثل في دور العبيد (نسبة الى تل العبيد الذي يقع على بعد اربعة اميال الى الشمال الغربي من اور). ويتميز هذا الدور بانتشار استخدام المعادن (النحاس)، وتوصل الانسان الى معرفة البرونز، اضافة الى الانتشار الواسع للفخار شمل شمال العراق وجنوبه.

بلغت حضارة وادي الرافدين ذروة النضج في العصر الشبيه بالكتابي (الذي يمتد من زمن الطبقة الرابعة من دور الوركاء وحتى

نهاية دور جمدة نصر ٣٢٠٠ ـ ٢٧٠٠ ق.م.) حيث اقترن بظهور جملة من العناصر الحضارية الجديدة، التي تجيز لنا اعتباره دور التكوين الحضاري في بلاد سومر فعلى سبيل المثال: ازدادت سعة وزخرفة المعابد، وظهرت اوائل المعابد العالية التي كانت تبنى على مصطبة (زقورة). وفي العصر نفسه ظهرت الاختام الاسطوانية المزينة بالزخارف المحفورة بدلاً من الاختام المنبسطة التي عرفت في العصر السابق. كما واستخدم لاول مرة، دولاب الخزاف لصنع الاواني الفخارية يضاف الى ذلك التطور الواضح في القرى الكبيرة التي تحولت فيما بعد، الى طلائع مدن، ولا شك ان اعظم انجاز شهده العصر الشبيه بالكتابي هو ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين.

ان هذه المنجزات الحضارية اصبحت اليوم من السمات المميزة لشعب عريق وموهوب عاش في العراق منذ عصور قديمة جداً الا وهو الشعب السومري، نسبة الى المنطقة التي سكنوها والتي عرفت في الكتابات المسمارية ببلاد سومر (تكتب بثلاث علامات مسمارية وتقرأ من اليسار الى اليمين Ki-en-gi).

واذا كنا نمتلك اليوم معلومات غزيرة عن منجزات السومريين في مجال العلوم والآداب والفكر والفنون، بفضل التنقيبات والدراسات اللغوية والتاريخية فان اسم هذا الشعب العظيم ظل طي النسيان حتى ماقبل مائة وست عشرة سنة خلت اي حتى عام ١٨٦٩ على وجه التحديد. وترتبط الظروف التي هيأت لأنبعاث السومريين من جديد بحدث مهم وقع قبل هذا التاريخ باثنتي عشرة سنة اي في عام ١٨٥٧. فقد شهدت هذه السنة مولد مايعرف بعلم الآشوريات او علم اللغة الآشورية وآدابها الذي جاء نتيجة لحل رموز الخط المسماري المستخدم في تدوين النصوص الآشورية. وجاء هذا الانجاز حصيلة جهود طويلة ومضنية بذلها عدد من المستشرقين منذ بداية القرن التاسع عشر مثل: تيكسن ومونتر وكروثفند حيث أدت الى نتائج جيدة لحل رموز بعض النصوص الفارسية المدونة بهذا الخط في موقع برسيبولس.

في عام ١٨٤٨ ارسل رولنسون من بغداد الى الجمعية الآسيوية الملكية بلندن دراسة مستفيضة للنص الفارسي المكتوب بالخط المسماري في برسيبولس تتضمن استنساخا للنص مع قراءة وترجمة له. وبهذا تمكن رولنسون وابرت وهنكس من حل رموز النص الفارسي على اسس علمية متينة.

بدأ بوتا في ١٨٤٢، القنصل الفرنسي في الموصل آنذاك، الحفر في مدينة نينوى الا ان منجزاته كانت محدودة، ولم يعثر، حينها، على مايشجعه على الاستمرار بالحفر ففضل الانتقال الى العاصمة الآشورية الثانية نمرود (خرسباد) حال سماعه بوجود آثار كبيرة ومهمة فيها. ولم تجر حفريات البحث عن كنوز وآثار الآ شوريين بشكل واسع الا في خريف ١٨٤٩ حين بدأ لا يرد الحفر في تل قوينجق حيث استطاع الوصول عن طريق انفاق عمودية وافقية، الى قصر سنحاريب ومعبد الاله نابو وقصر آشور بانيبال. وقد عثر هرمز رسام، الذي اوكل اليه لا يرد مهمة التنقيب بسبب انصرافه للعمل الدبلوماسي، في قصر آشور بانيبال على مايزيد على ٢٥ الف رقيم ثبت فيما بعد انها كانت تشكل مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال. وقد تم نقلها الى المتحف البريطاني. ولا يفوتنا هنا ان نذكر ان من بين الآثار التي حصل عليها لا يرد، خلال حفرياته في نينوى، كانت مجموعة من النصوص المدرسية ساعدت المستشرقين على حل رموز الكتابة المسمارية التي دونت باللغة الآشورية.

لاحظ المهتمون بالكتابة المسمارية انها تشبه ماعرف في حينه بـ «الصنف الثالث» من النصوص المنقوشة على آثار برسيبولس، التي كان المستشرق نيبور قد استنسخها وصنفها في عام ١٧٧٨. غير ان فك رموز هذا الصنف من الكتابة المسمارية لم يكن امراً سهلا ذلك لانه كان مدوناً بعلامات مقطعية متعددة الاشكال والاصوات، على العكس من «الصنف الاول» المدون بالفارسية القديمة، اذ استخدم في كتابته ٤٢ علامة هجائية فقط وعرفت نماذج منه في نقش بهستون. وبعد دراسات مستفيضة استطاع المستشرق هنكس في عام ١٨٤٧ ان يحدد بعض القيم الصوتية لعدد من العلامات المسمارية في النص الآشوري المتواجد على نقش بهستون، وان يقرأ الضمير «انا» (في الآشورية anaki). بعد ثلاث سنوات، توصل الى حقائق عدت على قدر كبير من الاهمية. اذ لاحظ هنكس ان العلامات المستعملة في تدوين النص الآشوري ليست هجائية ـ اي على عكس النص الفارسي القديم ـ بل مقاطع صوتية مكونة من حرف علة وحرف صحيح او حرف صحيح وحرف علة ...

ونتيجة لما توصل اليه هنكس قام المستشرق رولنسن بالسفر من بغداد الى ايران مرة اخرى، واستنسخ النص الآشوري من على

نقش بهستون المكون من ١١٢ سطراً. واستطاع رولنسون، في النهاية، ان يحدد القيم الصوتية لاكثر من ١٥٠ علامة مسمارية وتمكن من معرفة معنى وقراءة ٢٠٠ كلمة من النص الذي اصبح واضحاً انه مدون بلغة جزرية (اي سامية كما كانوا يسمونها سابقاً).

سبق وان ذكرنا أن عام ١٨٥٧ كان عاماً حاسماً بالنسبة لما يعرف اليوم بعلم الآشوريات. ففي هذا العام ارسل المستشرق تلبوت الى الجمعية الآسيوية الملكية في لندن، ترجمة لاحد نصوص الملك الآشوري تجلا تبلسر الاول واقترح على الجمعية دعوة كل من رولنسن وهنكس ليساهما في ترجمة النص نفسه. وقبلت الجمعية اقتراحه ووجهت الدعوة، بالاضافة الى رولنسن وهنكس، الى المستشرق ابرت ايضاً. وبعد ان قارنت لجنة متخصصة في الجمعية الترجمات الاربع للنص الآشوري وجدتها متقاربة فاعلنت في حينه عن التوصل الى حل رموز الكتابة المسمارية وبداية مايعرف اليوم بعلم الآشوريات.

في ١٨٥٠ القى هنكس بحثاً قال فيه: انه يشك في ان يكون «الجزريون» الذين استوطنوا بلاد بابل وآشور هم الذين اخترعوا هذا الخط بسبب من انه لايتلاءم وطبيعة لغتهم ولا يعبر، بدقة، عن بعض الاصوات التي تتميز بها اللغات الجزرية. وعليه فقد افترض في ان الفضل في اختراع الخط المسماري ينبغي ان يعود الى قوم غير الجزريين سبقوا الآشوريين والبابليين في استيطان البلاد. وبعد سنتين من ذلك اعلن رولنسن ان بعض المعاجم اللغوية المكتشفة في قوينجق كانت ثنائية اللغة، احداها آشورية والاخرى اطلق عليها في حينه اسماء متعددة وخاطئة. ولم تكتشف التسمية الصحيحة لهذه اللغة المجهولة الا في عام ١٨٦٩، اذ اورد المستشرق ابرت ان لقب «ملك سومر واكد» الذي يرد ذكره في الكتابات المسمارية المعروفة آنذاك ينبغي ان يفسر بالشكل التالي: ان كلمة «أكد» يقصد بها «الجزريون» سواء كانوا بابليين أم آشوريين، في حين تدل كلمة «سومر» على شعب من غير الجزريين وعليه فان اللغة الجديدة تعود اليهم[1].

وهكذا عاد اسم «سومر» و «السومريون» من جديد بعد أن طواه النسيان طيلة قرون طويلة. ولم تلبث ان جاءت حفريات البعثة الفرنسية في مدينة تلو، وحفريات جامعة بنسلفانيا في نفر لتضع بين يدي الباحثين عدة آلاف من الوثائق المسمارية المدونة بهذه اللغة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الان هو لماذا اختفى اسم «سومر» من التاريخ كل تلك القرون الطويلة؟.

ان الجواب على هذا السؤال يرتبط بالظروف التي احاطت السومريين انفسهم في العصور القديمة. ويرى عدد من الباحثين ان اللغة السومرية بدأت بالانقراض ابتداءاً من العصر البابلي القديم، اثر انهيار آخر سلالة سومرية، هي سلالة اور الثالثة التي سقطت في حدود ٢٠٠٤ ق.م. وقد تزامن سقوط هذه السلالة مع نزوح موجات الاموريين حيث انتقلوا، على شكل موجات متعاقبة من ماري والمناطق المجاورة الواقعة على الفرات الاوسط.

ان هذه الهجرات المتعاقبة اثرت على السومريين حيث حولتهم الى اقلية سرعان ما اندمجت في المجتمع الجديد ولم تلبث اللغة السومرية ان اختفت كلغة محلية[2] الا ان هذا لايعني زوال «سومر» و «السومريين» من ذاكرة البابليين ومن استوطن من بعدهم في بلاد وادي الرافدين. اذ ادرك البابليون ضرورة الحفاظ على التراث السومري فراحوا يدرسون اللغة السومرية في المدارس الى جانب اللغة البابلية. ويمكن القول بان هذا الامر بقي على هذه الحال طيلة العصور التاريخية اللاحقة.

أن سقوط الدولة الكلدية ايام الملك البابلي نبونائيد جعل من وادي الرافدين تابعاً لحكم اقوام اجنبية كالاخمينيين والسلوقيين والفرثيين والساسانيين ومع ذلك فان اسم بابل واكد وآشور بقي في ذاكرة التاريخ محفوظاً في اسفار التوراة وفي كتابات المؤرخين الاغريق. اذ ذكر في سفر الملوك، على سبيل المثال لا الحصر، اخبار الحملات العسكرية الآشورية واسماء بعض ملوك الآشوريين. كما جاء في هذا السفر ايضاً اخبار الاسر البابلي ايام نبوخذ نصر الثاني، في حين تضمن سفر التكوين تفاصيل عن برج لبابل (زقورة)، واعطى تفسيرا وان كان غير مقبول لمعنى اسم هذه المدينة. وذكرت التوراة ايضاً اسماء البلدان والمدن والقبائل والاقوام التي سكنت في انحاء مختلفة من الشرق الادنى القديم ابتداءاً من العراق وسوريا

وفلسطين وانتهاءاً بمصر. يضاف الى ذلك كله ان المختصين بالدراسات التوراتية المقارنة يستطيعون اليوم ان يشخصوا كثيراً من الافكار والمعتقدات والطقوس التي اخذها العبرانيون من وادي الرافدين والتي ترجع جذورها الى اصول سومرية. وكما هو معروف ان العبرانيين كانوا قد قضوا في بابل ردحاً من الزمن وقد ذكرت التوراة فقرات عن بابل وارك (الوركاء) واكد واور وآشور وكالح ونينوى[٢]... ومع كل هذا فان اسم سومر والسومريين لم يرد ذكره في التوراة باستثناء كلمة واحدة مازالت مبهمة ونقصد بها كلمة «شنعار» التي ورد ذكرها في سفر التكوين. وقد اعتقد البعض انها تحريف لكلمة «شومر» (اي بلاد سومر). ان اغفال ذكر السومريين في التوراة مسألة، كما عبر عنها الدكتور كريمر، يصعب تصديقها نظراً لتأثير السومريين الحضاري على شعوب المنطقة بصورة عامة وعلى العبرانيين، بصورة خاصة.

ومن الطريف ذكره بهذا الشأن ان عدم ورود اسم سومر صراحة في التوراة دفع بعض المستشرقين الى المزيد من البحث والتنقيب في المفردات التوراتية، آملين ان يجدوا فيه مايمكن ان يكون اصلاً لكلمة سومر. ونخص بالذكر منهم استاذ السومريات الدكتور يوبل الذي نشر بحثاً في عام ١٩٤١ اراد ان يثبت فيه ان الاسم العبري Shem (في العربية سام) مشتق من كلمة Shumer (سومر). وعلى الرغم من ان هذا الرأي لم يحظ باهتمام المختصين الا ان الدكتور كريمر حاول بعثه مجدداً بعد مضي مايقرب من ربع قرن (١٩٦٣) على نشره. واذا كانت حجة الدكتور كريمر تبدو مقنعة في قوله ان السومريين يميلون الى اسقاط الحرف الصحيح من آخر الكلمة (وهو هنا حرف «R» في Shumer) عندما لاتكون الكلمة متبوعة بحرف علة (a مثلاً)، لانها ظاهرة معروفة وغير مقصورة على السومرية، فانه لم يستطع ان يقنع احداً من الباحثين على مايبدو بالتفسير الذي قدمه حول تغيير حرف العلة «u» في Shumer الى «e» في Shem. والاهم ان الدكتور كريمر لايتوقف عند الحدود اللغوية في محاولته ارجاع اسم سام (جد الساميين على حد زعم التوراة) الى سومر، لكنه يتطلع الى حدود ابعد من ذلك بكثير عندما يقول: «واذا ماصحت فرضية يوبل بان كلمة Shem هي Shumer ذاتها، فعلينا ان نفترض ان المصنفين العبرانيين للتوراة، او على الاقل بعضاً منهم، اعتبر السومريين الاجداد الاصليين للعبرانيين. صحيح ان السومرية لغة ملصقة لاصلة لها بعائدية اللغات السامية التي تشكل العبرية جزءً منها. ولكن من الجائز ان يكون هناك قدر كبير من الدم السومري في عروق اجداد ابراهيم، الذين عاشوا اجيالاً عديدة في اور او في مدن سومرية اخرى، اما مايتعلق بالثقافة والحضارة السومرية، فليس هناك من سبب للشك في ان طلائع العبرانيين هؤلاء قد استوعبوا وهضموا كثيراً من مفاهيم الحياة السومرية[٤]...»

من الحقائق المعروفة عن حضارة بلاد وادي الرافدين انها حصيلة جهد مشترك للسومريين والاكديين (ومن تبعهم من بابليين وآشوريين) الذين عاشوا جنباً الى جنب في بلاد سومر واكد منذ القدم واذا استطاع المستشرقون المختصون بالكتابات المسمارية منذ البداية وبسهولة الى حد ما تشخيص اللغة الاكدية على انها من اللغات الجزرية (السامية كما كانوا يسمونها) لتشابهها مع اللغات الجزرية الاخرى كالعربية والعبرية والآرامية، فان اصل اللغة السومرية وموطنها الاول بقيا مثاراً لنقاشات وآراء متضاربة. ومن بين الاسباب التي تكمن وراء ذلك ان اللغة السومرية ليست من اللغات الجزرية، كما انها لغة ليس لها مايشابهها من اللغات المنقرضة او المتداولة، الامر الذي حمل المستشرقين على تقديم افتراضات متعددة بخصوص الموطن الاصلي للسومريين.

لقد اصبح اصل السومريين مسألة مبهمة حتى ان المعنيين بحضارة العراق القديم صاروا يسمونها بـ «المشكلة السومرية». ومنذ الثلاثينات والنقاش محتدم بين المستشرقين من مختصين بالكتابات المسمارية وآثاريين حول هذه «المشكلة» ولم يتوصل احد منهم الى نتيجة مرضية تحظى بقبول الغالبية[٥]. وكل ماتم طرحه خلال مايزيد على نصف قرن جملة فرضيات متباينة اثار بعضها مزيداً من الدهشة والاستغراب. فهناك من لاحظ ان السومريين يستخدمون لفظ «Kur» للتعبير عن معنى «جبل» و «بلاد»، آخذين بنظر الاعتبار ظهور المصطبة (الزقورة فيما بعد) التي صارت تبنى فوقها المعابد، ابتداءاً من دور الوركاء. كما لاحظوا ايضاً اهتمام السومريين برسم الاشجار الجبلية العالية، والحيوانات الجبلية كالوعل والماعز على الاختام الاسطوانية.

ان هذه الملاحظات، مجتمعة، كانت من اهم الاسباب التي دفعت بعض الباحثين الى القول بان الموطن الاصلي للسومريين كان

منطقة جبلية، قبل نزوحهم الى السهل الرسوبي في جنوب العراق. وهناك من اشار الى ان السومريين جاءوا من اواسط آسيا عن طريق ايران، بسبب عثورهم على فخار ملون في العراق (خاصة فخار العبيد) مشابه لفخار ايران. وقد عد بعضهم وجود فخار دور الوركاء، ذي الالوان الحمراء والرمادية، والذي له ما يشابهه في سوريا وفلسطين دليلاً على ان السومريين جاءوا من جهة الغرب او الشمال الغربي [٦]. ويرى فريق آخر من الباحثين ان السومريين ربما جاءوا من حوض نهر السند (هربا وموهنجدارو) مستندين في نظريتهم هذه على ادلة مادية تشير الى وجود اتصالات ثقافية وتجارية بين جنوب وادي الرافدين وحوض نهر السند. ومن تلك الادلة العثور على اختام تحمل تأشيرات سومرية واضحة في كل من هربا و موهنجدارو في طبقات تعود الى الالف الثالث قبل الميلاد (٣٠٠٠ - ٢٧٠٠ ق.م.). وبالمقابل عثر في بعض المدن السومرية مثل اور وكيش وتل اسمر على اختام تحمل كل صفات الاختام المعروفة في وادي السند من حيث الشكل والاسلوب وصور الحيوانات المحفورة عليها (الثور ذو السنام فوق الرقبة، الفيل، الكركدن، التمساح)[٧]. ولم يتوقف الامر عند هذا الحد ففي عام ١٩٧٤ نشر د. بندنك، من جامعة بوينس ايرس، كتاباً عنوانه «الاعجوبة السومرية The Sumerian wonder» قال فيه صراحة ان السومريين جاؤا من هنغاريا. واغرب ما في هذا الكتاب قائمة تحتوي على عشرات من المفردات السومرية التي اوجد لها المؤلف، بطريقة او باخرى، مايوازيها في الهنغارية معنى ولفضا. وقد خلص المؤلف الى رسم خريطة توضيحية لهجرة السومريين من الاراضي الهنغارية - الرومانية الى بلاد الاناضول تجاه مناطق الفرات العليا ومن ثم النزول الى جنوب وادي الرافدين نحو مايعرف ببلاد سومر.

ان هذه الفرضية ليست سوى وهماً. فبدلاً من ان يأخذ الدكتور بندك بالحقيقة التاريخية المعروفة التي تقول بان بعضاً من مظاهر الحضارة السومرية، وخاصة الكتابة، انتشرت في عهد مبكر جداً الى مناطق بعيدة باتجاه الشرق الى عيلام ومناطق اخرى في ايران، وباتجاه الغرب اى شمال سوريا والاناضول وحتى بعض دول اوربا الوسطى نجد بندك يعزو وجود بعض رقم الطين، التي تحمل كتابات صورية والتي عثر عليها حديثاً في رومانيا الى ان السومريين كانوا يسكنون تلك المناطق قبل هجرتهم الى بلاد وادي الرافدين.

اشرنا الى ان اقدم ادوار استيطان الجنوب تعود الى دور العبيد (٤٥٠٠ - ٤٠٠٠ ق.م.) ومن ثم دور الوركاء ودور جمدة نصر. وقد ارتأى الاثاريون لاسباب لانجد حاجة للدخول في تفاصيلها، انه من الافضل تسمية الطور الاخير من دور الوركاء (اي الطبقة الرابعة من الوركاء باقسامها الثلاثة أ، ب، جـ) ودور جمدة نصر اللاحق بـ «العصر الشبيه بالكتابي Proto-Literate الذي يمتد من ٣٢٠٠ الى ٢٧٠٠ ق.م.» ويتميز هذا العصر بجملة من المنجزات الحضارية السومرية التي يمكن تلخيصها بالنقاط الآتية :

أ - ان الاواني الفخارية من دور العبيد السابق مزينة بخطوط ملونة (سوداء، سمراء، حمراء) فاتحة على سطوح الاواني الخضراء بينما نجد ان فخار دور الوركاء خال من النقوش.

ب - ان الاختام المنبسطة (القرصية والمربعة) التي كانت معروفة في دور العبيد اصبحت اسطوانية في العصر الشبيه بالكتابي.

جـ - ان المعابد الاعتيادية المعروفة في مواقع عديدة من دور العبيد اصبحت (منذ دور الوركاء القديم) تبنى على مصطبة مرتفعة (الزقورة فيما بعد) والتي صارت ظاهرة معمارية فريدة في العراق القديم.

د - ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين.

كانت هذه المستجدات الحضارية في نظر عدد من الباحثين، منذ الثلاثينات والاربعينات، نذكر منهم د. سبايزر و د. مورتكارت و د. لاندزبيركر (ومن بعدهم د. غلب في الستينات) ادلة أثرية كافية على وجود ماسموه بـ «فترة حضارية» (اي انقطاع حضاري Cultural Break) بين دور العبيد السابق والعصر الشبيه بالكتابي الذي لحقه[٨]. وقد اتخذوا من تلك «الفترة» اوذلك «الانقطاع» - كما يسمونه - دليلاً على تغير سكاني في جنوب العراق نتيجة لوصول اقوام جدد من الخارج هم السومريون. وبتعبير آخر ان السومريين جاؤا الى جنوب القطر في دور الوركاء وعليه فان سكان دور العبيد - من وجهة نظرهم - ليسوا بسومريين وقد فسر بعض المستشرقين، ومنهم د. غلب، الانتشار الواسع لفخار دور العبيد، في مواقع كثيرة تمتد من جنوب

القطر الى شماله، بانه دليل آخر على كون سكان هذا الدور (العبيد) من غير السومريين، لان السومريين ـ كما يقول ـ بقوا في كل العصور التاريخية اللاحقة في حدود المنطقة الجنوبية من القطر فقط. وخلص هؤلاء المستشرقون الى القول بان السومريين ليسوا اقدم من استوطن جنوب القطر وان هجرتهم من بلد آخر ماهي الا فرضية لابد منها .

واذا كانت فرضية «الفترة الحضارية» بين دورالعبيد والدور الشبه كتابي تعتمد على اعتبارات أثرية بحتة كما رأينا ذلك قبل قليل ، فقد جرت محاولات اخرى منذ عام ١٩٤٣ لمعرفة اصول الحضارة السومرية عن طريق البحث في جذور المفردات اللغوية القديمة . وكان أول من قام بمثل هذه المحاولة هو عالم المسماريات المعروف د. لاندزبيركر من جامعة شيكاغو ، الذي نشر ثلاثة بحوث متوالية في المجلة التاريخية الجغرافية لجامعة انقرة (١٩٤٣ـ١٩٤٥) تحمل العناوين الاتية «السومريون» ، «بداية الحضارة في وادي الرافدين» و «المنجزات الفكرية للسومريين» ، ويهمنا في هذه البحوث الثلاث في الوقت الحاضر البحث الثاني لانه يتعلق بالجانب اللغوي من جهة ، ولانه من جهة أخرى ، حظي في حينه باهتمام كبير من المعنيين بحضارة وادي الرافدين .

واذا ماصرفنا النظر عن التفاصيل فان رأي المستشرق لاندزبيركر يتلخص في انه لاحظ من خلال دراسته لمجموعة من الكلمات الموجودة في الوثائق السومرية القديمة من الالف الثالث قبل الميلاد ـ وهي اسماء مدن معروفة سكن السومريون بعضها واسماء حرف وصناعات اساسية في المجتمع الزراعي السومري ـ فوجد ان تلك الكلمات ، حسب رأيه ، ليست سومرية الاصل ، اي انها مفردات دخيلة . وكان المعيارالاساسي الذي اعتمده لاندزبيركر في تحديد تلك المفردات كونها تحتوي على مقطعين او اكثر في حين ان المعروف عن الكلمات السومرية الاصيلة انها احادية المقطع بصورة عامة (وان كانت الكلمات ذات المقطعين معروفة بشكل محدود). لذلك فانه اعتبر تلك المجموعة من المفردات تراثاً لغوياً قديماً يعود الى قوم مجهولي الهوية، سبقوا السومريين والاكديين في استيطان جنوب العراق، وان السومريين بعد مجيئهم الى هناك تداولوا نفس تلك الاسماء والكلمات في لغتهم وكتاباتهم. وقد اطلق لاندزبيركر تسمية «الفراتيون الاوائل» (proto — Euphratians) على هؤلاء القوم الذين تعود اليهم تلك المفردات الداخلية[illegible].

لقد استطاع لاندز بيركر في حينه ان يشخص مايقرب من خمس وثلاثين كلمة دخيلة ـ حسب اعتقاده ـ (منها ست كلمات اسماء مدن، سبعة عشرة كلمة اسماء حرف، والبقية مفردات خاصة بالنخلة والتمر) ندرجها في ادناه زيادة في الايضاح :

اسماء مدن :

ادب	Adab	أور	Urim
لجش	Lagash	الوركاء	Uruk
زمبير	Zimbir	لارسه	Larsam

اسماء حرف :

سلال	Adgub	راعي	Sipad
فخار	Pahar	(مع ثلاث كلمات اخرى Kabar, Nagad, Udul, تدل ايضاً على اصناف معينة من الرعاة)	
معمار	Shidim		
علاف	Kurushda		
بستاني	Nukarib		
		طباخ	Nuhalidim
		سماك	Shuhadak
		حداد	Simug
		نجار	Najar
		مُعَدن	Tibira
		حائك	Ishbar
		اسكافي	Ashgab
		غسال (الملابس)	Ashlag

اسماء متفرقة :

تمر	Sulumb	جعة	Ulushim

رطب	Uhin	نخلة	Nimbar

في عـام ١٩٦٠ نشر د. غلب، وهومن المتحمسـين لفـرضيـة لاندزبيركر، دراسة مستفيضة تحت عنوان «السومريون والاكديون في علاقتهم العرقية واللغوية»، واضاف فيها مجموعة اخرى من اسماء المدن (بلغ عددها ثلاثة وعشرين اسماً) قال عنها انها ليست سومرية الاصل وانها تعود الى من اسماهم لاندزبيركر بـ «الفراتيين الاوائل» الذين جئنا على ذكرهم قبل قليل.

مدن في الجنوب (سومر)

زبالم	Zabalam	اريدو	Eridu
أوما	Umma	كولاب	Kullab
شروباك	Shuruppak	كيرسو	Girsu
		نينوى	Nina
		سرغل	Sirara

في الوسط من سومر

كش	Kesh	ايسن	Isin
نفر	Nippur	لارك	Larak
		مرد	Marad

في منطقة بابل :

كودوا	Gudua	اكد	Akkad
بابل	Babil	اكشك	Akshak
بورسبا	Barsippa	سبار	Sippar
		كيش	Kish

اشنونا	Ishnun	دبل	Dabal
		توتوب (خفاجي)	Tutub

ويعلق د. غلب في معرض حديثه عن اسماء المدن المذكورة، والتي يعتبرها غير سومرية، بـان من يحاول القـول بان الاسمـاء الحالية هذه اتخذت شكلاً لم يعد التأكد من اصله السومري بسبب تغيرات صوتية جذرية طرأت على تلك الاسماء بمرور الزمن، يمكن ان يرد عليه بحجة معاكسة تماماً وهي اننا لانجـد صعوبـة كبيرة في تشخيص الكلمات الجزرية للاسماء الجغـرافية في شبـه الجزيـرة العربية وفلسطين على الرغم من انها ينبغي ان تكون واضحة وان تعرضت هي الاخرى الى تغيرات لفظية بمرور الزمن. ويعتقد د. غلب ان الامتداد الجغرافي للمدن المذكورة في اعلاه (من الجنوب الى وسط القطر ثم شماله) يتناسب و الانتشار المعروف لدور العبيد من جنوب الى شمال وادي الرافدين. وبناءً على ذلك فانه يستنتج ان حضارة دور العبيد ومجموعة اسماء المدن هذه ليست سومريـة. ثم يختتم حديثه عن هذا الموضوع بالقول : انه من الواضح ايضاً ان اسماء المدن المذكورة لايمكن ان تكون اكدية ايضاً، لان «الجزريين» شأنهم شأن السومريين، كانوا بكل وضوح وافدين جدداً الى بـلاد وادي الرافدين، وانهم فرضوا انفسهم على قوم آخرين مجهولي الهوية[١١] (يقصد بهم «الفراتيين الاوائل»، سكان العبيد) .

من المفيد ان نتوقف هنا قليلاً لنوجز مجمل الفرضية الخاصة باصول الحضارة السومرية والتي قال بها جماعة من المستشرقين ذكرنا منهم سبايزر، مورتكارت، لاندزبيركر وغلب .

١ـ ان السومريين استوطنوا في وادي الرافدين خـلال دور الوركاء وان هناك «فتـرة حضاريـة» (اي انقطاع حضـاري) بين «العصر الشبيه بالكتابي» ودور «العبيد» الذي سبقه. بدليل وجود مستجدات حضارية ظهرت في العصر الشبيه بالكتابي شملت صناعة الفخار والاختام والعمارة وظهور الكتابة مما يدل على تغير سكاني نتيجة وصول وافدين جدد هم السومريون .

٢ـ ان هناك مجموعة من المفردات الخاصة بالحرف واسماء المدن في النصوص السومرية القديمة ليست سومرية الاصل اي انها دخيلة وهي تعود، في رأي لاندزبيركر، الى قوم مجهولي الهوية سماهم «اوائل الفراتيين» الذين سبقوا السومريين في الاستيطان .

في اعتقادنا ان هذه الفرصة، لاتخلو من نقاط ضعف ومن نقاط اثبتت الدراسات اللاحقة عدم دقتها. واولها القول بان السومريين لم يصلوا الا في دور الوركاء. اننا نخالف هذا الرأي ونتفق مع الرأي القائل بان السومريين كانوا موجودين في جنوب وادي الرافدين منذ عصر العبيد على الاقل. فالمستجدات الحضارية التي ظهرت لاول مرة في العصر الشبيه بالكتابي لايمكن ان تكون حصيلة هذا العصر الاخير وحده. اذ من المعروف ان الافكار والتجارب الانسانية تحتاج الى زمن لكي تنضج وتتبلور ومن ثم لتعبر عن نفسها في صيغ ومظاهر جديدة. ثم لماذا يرى البعض في مثل هذه المستجدات دليلاً على «انقطاع حضاري» مع دور العبيد السابق؟ لماذا لانعتبرها تواصلاً مع هذا الدور ونمواً ونضجاً للمظاهر الحضارية في مجال العمارة والفنون والمعتقدات؟ اننا نجد، على سبيل المثال لا الحصر، ان المعابد في العصر الشبيه بالكتابي استمرت بشكلها العام المنحدر من دور العبيد وطوري الوركاء القديم والوسيط السابقين مع اعترافنا بالطبع، بانها ازدادت سعة واناقة وزخرفة في العصر الشبيه بالكتابي، وانها اصبحت تبنى على مصطبة (زقورة) لاعطائها طابع السمو والرفعة[11]. وفي نفس هذا الاتجاه لاحظ باحثون آخرون ان هناك استمراراً في التقاليد الدينية عبر دور العبيد والعصر اللاحق له (العصر الشبيه بالكتابي) وهو امر له دلالاته المهمة بشكل خاص. «فاذا اخترنا مثالاً واحداً فقط من بين عدة امثلة اخرى، فاننا نجد ان الطبقة السمكية من عظام الاسماك التي وجدت تغطي معابد دور العبيد تقطع بصورة لاتقبل ادنى شك بان الاله المعبود هناك لم يكن سوى اله الماء السومري إنكي»[12].

وبالمثل فاننا في الانتقال من الاختام المنبسطة المعروفة في دور العبيد والادوار السابقة له الى الاختام الاسطوانية في عصر الوركاء دليلاً على تطور ونضج عملي في صناعة الاختام وليس على «انقطاع حضاري»، بين دور العبيد والعصر الذي لحقه، كما يرغب بعض الباحثين تفسيره. وكدليل على صحة تفسيرنا لهذا التغيير في صناعة الاختام، يشير احد الباحثين من المختصين بهذا الحقل الى ان اول هذه الاختام (المنبسطة) عبارة عن قطعة صغيرة من الحجر مستطيلة الشكل تقريباً محززة في احد وجهيها بخطوط مستقيمة متقاطعة تم اكتشافها في الطبقة الثانية من الموقع الاثري في تل حسونة في شمال العراق حوالى ٥٤٠٠ ق.م. وبمرور الوقت سميت اختاماً منبسطة تمييزاً لها عن غيرها واخذ النحات السومري يتفنن في حفر انواع من الحجر بمختلف النقوش منها الهندسية ومنها ماله صلة بالحياة اليومية التي كانوا يعيشونها. وبقيت هذه الاختام المنبسطة تستخدم بكثرة في عصور سامراء وحلف والعبيد وحتى عصر الوركاء اي مايقارب من حوالي ١٢٠٠ سنة.. وبمرور الزمن وجد الفنان السومري ان طريقة طبع الاختام المنبسطة الشائعة آنذاك على الطين ليست دقيقة اذ انه غالباً ما يضطر الى تكرار عملية الطبع.. ولذلك ابتكر في عصر الوركاء طريقة تعتبر مثالية وعملية.. والابتكار الجديد عبارة عن حجرة اسطوانية الشكل مثقوبة من وسطها طولياً حفر النحات على سطحها مواضيع دينية ودنيوية. وهكذا كان الختم الاسطواني اكثر دقة من الختم المنبسط، فعند دحرجته بضغط قليل على سطح الطين المعد للغرض المذكور تترك فيه طبعات عديدة على الجهات المراد ختمها»[13].

أذن فالانتقال من استعمال الختم المنبسط الى الختم الاسطواني كان مجرد تطور طبيعي املته التجربة العملية، ولذلك فلايحق لنا ان نفسر ظهوره بمعزل من جذور الختم الممتدة الى دور العبيد والادوار السابقة له، او ان تغيره هو مؤشر لانقطاع حضاري بين دوري الوركاء والعبيد. هذا من جهة ومن جهة اخرى يرى عدد من الباحثين ان الختم الاسطواني هو «الاصل المباشر» للكتابة في بلاد وادي الرافدين[14] وبتعبير آخر، ان ظهور الختم الاسطواني وما عليه من صور ورموز محفورة كان حافزاً لاستعمال العلامات الصورية للتعبير عن معان محددة وهو الشكل الذي اتخذته الكتابة في اقدم مراحلها المعروفة وعلى اية حال فان ظهور الكتابة السومرية في دور الوركاء (وعلى وجه التحديد في الطور الثالث منه) لايعني ان اللغة السومرية لم تكن متداولة قبل هذا الدور، اي في دور العبيد السابق.

أما المفردات الدخيلة التي استعارها السومريون من اقوام سبقوهم في استيطان الجنوب، فرأينا في موضوعها يتلخص في النقاط الآتية:

١- لابد من الاشارة اولاً الى حقيقة معروفة بين المختصين

باللغة السومرية، وهي ان اصول هذه اللغة ماتزال منذ اكتشافها، قبل قرن ونصف لغزا معقدا. وقد باءت جميع الجهود لارجاع اللغة السومرية الى عائلة معينة، حية كانت ام منقرضة، بالفشل. لذلك فان البحث في الكلمات «الدخيلة» وتشخيصها ليس امراً سهلاً.

٢ـ ثبت ان قراءة بعض من اسماء الحرف التي ارجعها لاندزبيركر الى من اسماهم بالفراتيين، لم تكن دقيقة ومثال ذلك. كلمة بستاني (Nukarib). فهذه الكلمة سومرية الاصل تكتب على هذا النحو: Nu-Kiri، وقد استعارها الاكديون من السومريين وبقيت بنفس الصيغة تقريباً (nu Karibbu) ومن الجدير بالذكر ايضاً ان كلمة Shu-Ka (بمعنى صياد، سماك)، وهي في راينا مفردة سومرية، تتكون من مقطعين الاول (Shu) بمعنى (اليد) و (Ka) بمعنى (سمكة) وبهذا يكون المعنى للمقطعين (ماسك السمكة) اي (السماك او الصياد)، والتي يقابلها في الاكدية Ba'iru.

٣ـ ثبت ان عدداً من اسماء الحرف السومرية، خلافاً لراي لاندزبيركر، تعود الى اصل اكدي. اي ان السومريين استعاروها من الاكديين بحكم التعايش. وقد اصبحت هذه الحقيقة الآن واضحة ومعروفة لدى المختصين بالآشوريات[١٦].

ومثال ذلك :

الكلمة السومرية		اصلها الاكدي
dam-gara	تاجر	tamkaryum
na-ga-da	راعي	naquidum
ga-ba-ra	صبي راعي	ka' parrum

(ثم قارن ايضاً زيادة في الايضاح :)

shabra	مدير	shapirum
mash-gana	مسكن	mashanum
sha-tu	جبل	shadum
garza	طقوس	parsum

٤ـ ثبت ان معظم الكلمات التي تضمنتها قائمة الاستاذ لاندزبيركر والخاصة باسماء الحرف، سومرية الاصل، وانها موجودة بنفس اللفظ تقريباً في اللغة الاكدية، حيث استعارها الاكديون من السومريين. ولعله من المفيد ان نذكر ان هذه الكلمات ماهي الا جزء يسير من مجموعة المفردات السومرية الفخمة التي دخلت الى الاكدية والتي تعرف اليوم في القواميس الاكدية بمصطلح «الكلمات المستعارة من السومرية Sumerian loan Words» مثال ذلك[١٧] :

الكلمة الاكدية		اصلها السومري
epinnum	محراث	apin
itinnum	معمار	shidim
ikkarum	فلاح	engar
gishimmar	نخلة	gish-nimbar
suluppum	تمر	zulum (b)

٥ـ هناك في اللغة السومرية، كما في بقية اللغات الاخرى، كلمات دخيلة انتقلت بحكم الجوار او عن طريق الاتصالات التجارية والثقافية. فعلى سبيل المثال، توجد في السومرية (وفي الاكدية ايضاً) اسماء اشجار غير موجودة في المناطق الجبلية القريبة من بلاد سومر واكد، ولذلك فالراجح انها مستعارة من لغة اجنبية اخرى[١٨] مثل :

الكلمة السومرية		نفس الكلمة في الاكدية
eren	أرز	erinnu
shu-ur-men	سرو	shurmennu
tasloarin	بقس	tasharinnu
ushuh	صنوبر	ashuhu

مثال على ذلك ايضاً :

guber	برونز (صفر)	siparru
urudu	نحاس	weru

واذا كان الاستاذ لاندزبيركر متواضعاً بعض الشيء، عندما احصى في عام ١٩٤٢ اسماء سبعة مدن فقط على انها غير سومرية، فان د. غلب رفع هذا العدد عام ١٩٦٠ الى تسعة وعشرين اسماً دون

ان يقدم اي دليل يثبت كون تلك الاسماء غير سومرية. واذا سلمنا جدلاً بان بعض تلك الاسماء هي لاسومرية ولا سامية الاصل فذلك لايعني بالضرورة، كما قال د. جورج رو «وجود أقوام استوطنت هذه المنطقة ابان حقبة تاريخية اكثر قدماً من السومريين والساميين».

لذلك كله فاننا نرى من الخصائص المميزة للحضارة السومرية، التي بدأت في النضج اعتباراً من العصر الشبيه بالكتابي، نتيجةً وامتداداً طبيعيين لمدنيات ادوار عصور ماقبل التاريخ السابقة مثل دور العبيد في الجنوب وادوار حلف وحسونة في الشمال. ولعل خير من صور حال المستشرقين وهم يدورون في حلقة مفرغة بحثاً عن اصل السومريين هو الاستاذ د. فرنكفورت، عندما قال في معرض حديثه عما يعرف بـ «المشكلة السومرية» قبل ثلاثين عاماً:

«أن المناقشة المسهبة لمشكلة اصل السومريين يمكن ان تتضح في النهاية بانها مجرد ملاحقة وهم (Chase of Chimera) لاوجود له مطلقاً». [١٩]

مراجع وملاحظات

١- يجد القارىء الكريم عرضاً علمياً مركزاً للخطوات التي ادت في النهاية الى حل رموز الخط المسماري والكشف عن اللغة الاكدية ومن ثم اللغة السومرية في كتاب استاذ السومريات:

Kramer, The Sumerians (Chicago 1963), pp. 3-32.

٢- حول مزيد من التفاصيل عن اختفاء اللغة السومرية بعد سقوط سلالة اور الثالثة وسيادة اللغة البابلية، انظر:

Marie-Louise Thomsen, The Sumerian Language (Copenhagen 1984) pp. 15-33.

٣- سفر التكوين، الاصحاح ١٠ : ٦ وما بعده

٤- Kramer, op. cit, pp. 297-299

٥- Speiser, Mesopotamian Origins, (Philadelphia 1930), iden, (The Sumerian Problem Reviewed, Hebrew Union College Annual XXIII, 1950-1951, pp. 339-355.

٦- حول استعراض موجز لمجمل هذه الآراء، انظر:

Saggs, The Greatness That was Babylon (New York, 1963) pp. 31-33.

وكذلك د. سامي سعيد الاحمد، المدخل الى تاريخ العالم القديم، القسم الاول/ الجزء الاول بغداد ١٩٧٨) ص ٢٢٥-٢٣٠.

٧- انظر الفصل الخاص بالاختام الاسطوانية للدكتور عادل ناجي في كتاب: حضارة العراق، الجزء الثاني (الطبعة التجريبية، بغداد ١٩٨٥) ص٧١٩ وما بعدها.

٨- Gelb, (sumerians and Akkadians in their Ethno-Linguistic Relationship), in Aspects du Contact Sumero-Akkadien (Geneve 1960) p. 262 ff.

٩- Landsberger, Three Essays on the Sumerians (Los angeles 1974).

١٠- Ibid., p.٩

١١- Gelb, op. cit p. 263-264.

١٢- طه باقر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (بغداد ١٩٧٣) ص ٢٣٤.

١٣- George Roux, Ancient Iraq, (London 1964), p. 77.

١٤- د. عادل ناجي، نفس المصدر المذكور الهامش رقم (٧)، ص ٦٤٤.

١٥- Gelb, A Study of Writing (Chicago, 1963), p. 65, 279 n.g.

١٦- Falkenstein, (Kontakte Zwischen sumerern Und Akkadien aut Sprathlichen Gebiet), in Aspects du contact Sumero - Akkadien (Geneve 1960) p. 312.

١٧- The Chicago Assyrian Dictionary.

١٨- Falkenstein, op. cit., p. 313

١٩- Frankfort, The Birth of Civilization (anchor Book) p. 51 n.l.

البروفسور كارل بتراتشيك

جيكوسلوفاكيا

لغات شبه جزيرة العرب ماقبل التاريخ

يقدم لنا علم الاثار اليوم معلومات كافية حول سكان شبه جزيرة العرب في فترة ماقبل التاريخ. ولم تشمل هذه المعلومات المناطق الشمالية الغربية مثل قلوة حسب، بل تعدتها الى المناطق الشرقية كالبحرين. وقد كشف فن التصوير على الصخور في المناطق الشمالية الغربية من شبه الجزيرة، وخاصة المناطق المركزية منها، عن اسلوب حياة سكان شبه الجزيرة، واعطى تفصيلات عن حياة الصيد والصيادين والرعاة. ولا تزال بقايا اثار حياة العصور القديمة ماثلة حتى الان متمثلة في صور لصيادي «صليب» ومربي الابقار في جنوب الجزيرة العربية. اما مربو الابل فقد ظهروا متأخرين، ورغم ذلك بقيت المنطقة متأثرة بهم وتحت سيطرتهم لحد الان.

ومن المؤكد ان الحفريات وفن التصوير لايعطينا معلومات عن لغة سكان شبه الجزيرة القدماء ولذلك فان لغتهم التي كانوا يتخاطبون بها لاتزال غامضة حتى يومنا هذا.

حاول الباحثون والمنقبون معرفة حياة الانسان القديم وتطوره واعرافه وعاداته ومعتقداته من خلال ماتم كشف النقاب عنه. وقد اشار بعضهم الى ان هذه الرسومات تعود لسلالات زنجية، وان لها علاقة باقوام سموا فيما بعد بـ «الكوشيين». غير ان الشك ظل يشوب هذه الفرضية. وبتطور المعلومات الانثروبولوجية والتواريخ الثقافية للشعوب صار بالامكان البحث في السلالات المتنقلة التي عاشت في شبه الجزيرة ومعرفة لغاتها في فترة ماقبل التاريخ.

يرجع المختصون اللغات السامية وبضمنها جميع اللغات المعروفة في شبه الجزيرة العربية (وهي ذات جذع لغوي حامي سامي / افرواسيوي) الى افريقيا وخاصة المنطقة الشمالية (وتشمل الصحراء الكبرى التي كانت في يوم ما ارضا خصبة)، او المنطقة الشمالية الشرقية لافريقيا، الممتدة بين السودان واثيوبيا. ان هذه الفرضية تبدو لنا اكثر واقعية من غيرها ذلك لان معظم العوائل اللغوية الحامية السامية (المصرية والبربرية والتشادية والكوشية والاموتية) نجدها منتشرة في افريقيا، كما ان هناك بعض الشبه او الصلة بين هذه اللغات واللغات الاخرى الموجودة في افريقيا. ولم يعثر على اي دليل يثبت بان مجموعة هذه اللغات الافريقية كانت موجودة سابقا في اسيا.

وسننطلق في بحثنا من فرضية الاصل الافريقي للسكان الذين يتكلمون لغات تابعة لمجموعة اللغات الحامية السامية.

قبل عشرة الاف سنة، بدات اللغات الحامية السامية تتفرع وتنتشر من شمال، او شمال شرق افريقيا وتختلف التواريخ في تحديد تاريخها. اما المجموعة التي تتحدث بالسامية فقد بدات بالانتقال، في حوالي الالف الخامس قبل الميلاد، الى اسيا واخذت بالانتشار. ولدينا ادلة تاريخية قاطعة على وجودها منذ الالف الثالثقبل الميلاد وخاصة في اراضي سوريا. ولم تلبث هذه اللغات ان ظهرت مؤخرا في مراكز ثانوية الامر الذي ادى الى ظهور تفرع جديد للسلالات السامية.

يبدو ان انتقال الساميين الى اسيا كان يتم من خلال الطريق المحاذي للساحل والمناطق القريبة، وهكذا وصلوا الى شمال سوريا وبلاد مابين النهرين وحتى اطراف شبه الجزيرة العربية. وقد انتشرت في المناطق الانفة الذكر لغة الكنعانيين ولغة سكان اوغريت ولغة سكان ابلة بالاضافة الى الاشورية والبابلية. اما في الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربية، فنعتقد بانتشار اللغة العربية

الجنوبية والتي لاتزال اثارها موجودة في اللهجات المهرية والشحرية والسقطرية.. ويمكننا ان نعتبر اللغات المذكورة لغات منسية قديمة استخدمت في المناطق النائية.

نشأت في المناطق الشمالية (سوريا) والمنطقة الجنوبية لشبه الجزيرة لغات نسميها اليوم باللغات المركزية ومنها: الارامية والعبرانية ولغة الكتابات المنقوشة لسكان جنوب شبه الجزيرة التي نسميها السيهدية (لغات النقوش في سبأ ومعين). هذا الى جانب اللغة العربية. كما نجد في المركز السوري القديم لهذه اللغات، اللغة الامورية المحفوظة في اسماء الاعلام. وتتميز هذه اللغات بخصائص جديدة جعلتها تمثل اللغات السامية المتطورة والمختلفة بشكل واضح عن اللغات القديمة المنسية.

ان مراكز اللغات، التي مر ذكرها، كانت معروفة للرعاة الرحل وحين تم ترويض الجمل، تمكن الرعاة بواسطته من الوصول الى اماكن نائية. كما تمكنوا من السيطرة على مناطق لم تكن مأهولة من قبل. وبهذا اثرت اللغات المركزية تأثيرا كبيرا في اللغات النائية كما حدث في الشمال (العبرانية التي تظهر فيها صفات اللغات الكنعانية والمركزية) وكذلك في الجنوب حيث اختلطت هذه اللغات وفروعها الجنوبية بلغات سكان الجنوب العربي. ويظهر التأثير نفسه على اللغة الاثيوبية النائية التي تأثرت هي الاخرى بلغة وثقافة جنوب شبه الجزيرة العربية.

سنعني هنا بشكل اساس بتطور لغات المراكز الثقافية ومجموعاتها وانتقالها الى داخل شبه جزيرة العرب. ويمكننا ان نترك جانبا التيارات السامية المركزية التي اتجهت الى المناطق النائية (الكنعانية) والى المناطق النائية لبلاد مابين النهرين (الارامية) كما سنعني باللغات التي تؤلف الفرع الجنوبي فقط. وهي مجموعة اللهجات السيهدية (نقوش سكان الجنوب العربي) والتطورات المختلفة التي طرأت على اللغة العربية.

يعتقد بانه في نهاية الالف الثاني قبل الميلاد انتشر في شبه الجزيرة العربية حاملولواء اللغات السيهدية حيث اسسوا في الالف الاول قبل الميلاد دولا عديدة (سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وغيرها). وتبين اسماء اعلام السكان الاصليين للمناطق الشمالية الغربية شبهها باللغة الامورية. وفي الواقع، ان سكان المناطق الشمالية الغربية نقلوا الى شبه الجزيرة العربية الابجدية السامية، وخلقوا في دولهم حضارة اعتمدت على الابجدية.

لقد ترك اختلاط اللغات التي كانوا يتكلمون بها بلغات سكان جنوب شبه الجزيرة العربية (لغة الجنوب العربي) اثرا كبيرا في لغات سكان الجنوب ونقوشهم. ويبدو ان اللغة المعروفة بالحميرية ماهي الا لغة خليطة ومختلفة كل الاختلاف عن السيهدية.

ان مجئ الساميين، الذين يتكلمون السيهدية، ادى الى خلق وضع لغوي معقد، ويتضح هذا الامر في الحروف الابجدية التي وجدت على الاثار والتي لم يتم توضيحها لحد الان ومثال ذلك:

اتصال المقطع «كَ» بفعل الماضي بدلا من المقطع «ت» في اللغة العربية. فوردت الكلمة «كتبْكَ» بدلا من «كتبتُ»، ولاتزال هذه الصيغة متبعة حتى الان في لهجات شبه الجزيرة العربية. ويبدو ان لغات السيهدية وحّدت لغات شبه الجزيرة العربية. كما يجب علينا الاشارة الى دور اللغة العربية الكبير في توحيد لغات جنوب الجزيرة العربية.

تطورت اللغة العربية بوضوح عن اللغة التي كان يتكلمها رعاة الابل الرحل، فقد عثر على نصوص مكتوبة بالاشورية تعود الى القرن التاسع قبل الميلاد. واطلق الاشوريون في هذه النصوص على الرعاة تسمية «اربي» وعد الباحثون ان هؤلاء «الاربي» ماهم الانواة الشعب العربي الحالي. وبدراسة اصل الكلمات (الاثيمولوجيا) نجد ان كلمة عربي، حسب اعتقادنا، ذات علاقة بجذر يحمل معنى الغرب في اللغات السامية. ويتضح ذلك ايضا في اللغات المركزية والكنعانية والاشورية والبابلية وغيرها. اما اللغات الجنوبية كالعربية والسيهدية فقد جدتفيها تحولات وتنقلات في الصوت الخلفي للحنجرة «عين» الى صوت خلفي حلقي «غين». وهكذا اصبح مفهوم الغرب يتعلق بالجذر «غرب». أما الجذر القديم فقد ابقي عليه في تعبير عرب فقط وهو مانفسره - بالناس الذين جاءوا من الغرب «عَرْبي، غَرَبي» ويبدو ان تسمية الجنوب اطلقت من قبل البابليين على الاقوام الذين جاءوا من الغرب كالاموريين.

ظهر العنصر العربي لغويا او مايسمى بالاساليب العربية في المناطق الشمالية الغربية، ومؤخرا في المناطق المركزية والجنوبية. وتضمنت ايضا اللهجات التي كتبت بها الاف النصوص والنقوش بالحروف الجنوبية السامية (صنعاء وثمود ولحيان). واصبح العرب، فيما بعد، حاملو راية هذه اللغة. ويدخل العرب ضمن عنصر سكان البحر المتوسط ثم انتشروا تدريجيا من الشمال نحو شبه الجزيرة العربية وجنوبها لكنهم اصطدموا بنوع خاص من سكان جنوب الجزيرة الذين كانت لهم علاقة واسعة بسكان شمال شرقي افريقيا. ويمكن تتبع انتشار العرب من خلال نصوص وجدت مكتوبة باللغات السيهدية يرجع عهدها الى بداية التاريخ الميلادي تقريبا،

ومع انتشارهم في جنوب الجزيرة بدأ دورهم السياسي بالظهور حيث تأسست امارات عديدة لكنهم انشأوا فيما بعد دولا مستقلة كدولة ملوك كندة.

عند انتشار العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية اتصلوا بمجموعات سامية عديدة كانت تستوطن هذا الجزء من الجزيرة (القبائل الاصلية من جنوب شبه الجزيرة، وسكان دولة سبأ الذين كانوا من اصل شمالي). وهكذا زادت متانة وتركيب اللغة العربية التي حملت صفات جنوبية نتجت عن ذلك الاتصال. ويتضح هذا الامر في الكلمات واللفظ وقد وصلت العناصر العربية ذروتها بعد ظهور الاسلام. ويمكن دراسة تطور اللغة العربية عن طريق دراسة تطور عرب البحر المتوسط وعرب الجنوب، ودراسة اسماء المواقع وكذلك الادب (قياسات البحور في اللغة العربية واسلوب النبرة في لغة عرب الجنوب وتأثرها، تدريجيا، باسلوب عرب الشمال).

ان تطور اللغة ادى الى تزايد انتشار فروع اللغات المركزية الجنوبية (العربية والسيهدية) من الجنوب الى مناطق نائية كانت فيما مضى متأثرة باللغات الجنوبية (المهرية والسيهدية والسقطرية). وقد رافق ذلك ظهور اشكال لغوية جديدة نتجت عن امتزاج اللغات المركزية باللغات النائية.

د. يحيى الجبوري

استاذ بجامعة قطر

المستشرقون والشعر الجاهلي

الاستشراق :

لقد ظهرت دراسات كثيرة عن الاستشراق والمستشرقين، منها السطحي المنفعل الذي يعتبر الاستشراق حركة تبشيرية استعمارية، ومنها الذي يسير في الاتجاه المضاد الذي يرى في الاستشراق حركة علمية منهجية بعثت العلوم الشرقية وجمعت أصولها وحققتها ونشرتها نشرا علميا متقنا والاستشراق لا يخلو من هذين الجانبين، فله مآخذ معروفة، ومحامد مذكورة، وقد صدرت دراسات علمية تستحق القراءة والتقويم، من هذه الدراسات : «المستشرقون» لنجيب العقيقي، و «الاستشراق» لادوارد سعيد، و «المستشرقون الناطقون بالانجليزية» لطيباوي، و «الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية» لقاسم السامرائي، و «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري» لمحمود زقزوق و «فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر» لأحمد سمايلوفتش، وغيرها من الدراسات الأكاديمية.

وفي هذه الدراسات تقويم للمستشرقين مالهم وماعليهم وبيان لتاريخ نشأة الاستشراق ومدارسه واهدافه واطواره، ولذلك اجد من التكثر اعادة ذلك أو الخوض فيه، طلبا للوصول الى هدف هذا البحث مباشرة وهو دور الاستشراق ومعطياته في الشعر الجاهلي.

وينبغي أن ننظر الى الاستشراق على انه تيار حضاري فيه ما في الحضارة من محامد ومساوئ، والنظرة الصحيحة ان ينظر الى كل مستشرق وماله من دوافع وما قدم من أعمال فلا شك اننا نجد منهم من عشق اللغة العربية والحضارة الاسلامية وقوّم فيها نفائس المخطوطات التي نشرها نشرا علميا دقيقا وفق منهج دقيق صارم، ولا ننسى ما قدم كل من كرنكو ولايل وبيفان ونيكلسون وبلاشير وبللا وغيرهم للأدب الجاهلي والاسلامي من احياء عشرات الدواوين وكتب التراث التي ما زالت قدوة في التحقيق والنشر العلمي السديد ولعلنا لو نظرنا نظرة متأنية فاحصة الى ما حققه ونشره المستشرقون من كتب الأدب واللغة والتراجم والسير والطبقات والفلسفة والعلوم تعطينا مدى الفائدة التي عادت على الفكر والتراث العربي في وقت كان النشر وما زال في كثير منه في الاقطار العربية والبلاد الاسلامية نسخا ومسخا لمخطوط في طباعة رديئة لا نستثني من ذلك الا بعض المحققين الافراد وهم قلة معروفة في غير ميدان التجارة والكسب العاجل.

واذا كان الواجب يقتضينا أن نقف بحذر من تآليف المستشرقين، وبخاصة ما يمس العقيدة والتاريخ وتفسير الحياة الاجتماعية، فانه مما يجانب الصواب ان نزور عن منهجهم في احياء التراث ونشره وعن مناهجهم العلمية في التأليف والدرس وأصول البحث الذي يجانب الحشو والانشاء وتكثير الكلام، وقد صار من تحصيل الحاصل ان يتبع كل محقق علمي اسلوبهم الذي وضعوا قواعده في التحقيق والذي يقوم على :

١ - انتقاء المخطوطات العربية انتقاء سليما.

٢ - جمع نسخ المخطوط الواحد.

٣ - المقابلة وبيان الاختلافات بين النسخ للوصول الى اصح قراءة.

٤ ـ تحقيق ونقد النصوص وفق اصول علمية.
٥ ـ تزويد الكتاب بالفهارس الشاملة والدقيقة.
٦ ـ اجادة الطباعة والاخراج والنشر وفق أصول متقنة.

وكان عمل المستشرق الالماني برجستراسر في «اصول نقد النصوص ونشر الكتب»، اول عمل يجمع اصول التحقيق وفوائد النشر، وكان اصل هذا الكتاب محاضرات القاها على طلاب كلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ٣١ ـ ١٩٣٢ ثم جمعها واعدها للنشر الدكتور محمد حمدي البكري سنة ١٩٦٩، وكانت جمعيات المستشرقين قد اتخذت قواعد لنشر المخطوطات القديمة اليونانية واللاتينية وطبقتها على نشر النصوص العربية والاسلامية باشراف المستشرق ريتر.

ولا شك انه كان للعرب قديما منهج علمي سليم في أصول التدوين وفنون المقابلة والتوثيق من النصوص والروايات والأسانيد، والالتزام بأصول السماعات والقراءات والاجازات والتوقيعات وتوثيق النسخ وغيرها.

واذا كانت جهود المستشرقين الكبيرة في تحقيق التراث ونشره قد افادت فائدة كبيرة نستطيع الاطمئنان اليها، فان جهودهم في التاليف ليست كذلك، اذ هم يصدرون فيما الفوا عن الحياة العربية والاسلامية وتاريخ المسلمين وعقائدهم عن وجهات نظر معينة دينية وعنصرية، وهذا امر طبيعي، فاننا حين نكتب عن الاوربيين وتاريخهم وعقائدهم نصدر عن وجهة نظر عربية واسلامية مخالفة كل الخلاف، وعلينا هنا في مجال التاليف ان نقف موقف المستفيد الواعي الحذر، ولا ننسى جهودهم التصنيفية في مجالات المعاجم وفهارس المخطوطات والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث ودائرة المعارف الاسلامية وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان فهذه وغيرها جهود تصنيفية لا يمكن الاستغناء عنها والتهوين من شأنها.

واذا كان هناك من المستشرقين من كتب عن العرب والمسلمين بروح تبشيرية وعنصرية، فعلينا ان نذكر ايضا ان هناك فريقا منهم التزم في دراسته للاسلام الموضوعية والنزاهة، وانصف الاسلام والمسلمين، وقد بلغ حب العربية والاسلام لدى بعضهم ان اعتنق الاسلام ودعا اليه، وحبب لغته القرآن الكريم، ان النظرة المنصفة للاستشراق والمستشرقين تحتاج منا ان نقوم عمل كل فرد منهم، ونحكم عليه دون تعصب أو تعميم، ولنذكر دائما أن هناك من العرب والمسلمين أنفسهم من هم أشد عقوقا وتنكرا وشعوبية وهدما للتراث العربي والاسلامي من اسوأ المستشرقين، وفي التاريخ العربي قديمه وحديثه شواهد كثيرة.

توثيق الشعر الجاهلي :

تناول كثير من المستشرقين الشعر الجاهلي بالنقد والفحص والتمحيص والشك والتوثيق، سواء أكان ذلك من خلال دراسات خصصوها، أم من خلال مقدمات الدواوين والكتب التي حققوها ونشروها، ام من خلال دراستهم لتاريخ الأدب العربي واعلامه، أم من خلال الردود التي كتبوها على بعض الدراسات الاستشراقية، وبعض هذه الدراسات سريعة أوجانبية أو وضعت لأغراض تعليمية لم تف الموضوع حقه، ولذلك سنتجاوزها ونقف عند أهم الدراسات التي كان لها أثر وخطر في الدراسات الجاهلية. وسألم بهذه الدراسات عارضا وملخصا ومعلقا، مؤكدا الجانب الذي يخص الانتحال، وسأقف على أهم الافكار وبخاصة الدراسات التي لم تسلط عليها الأضواء، وأمر سريعا على مقالة مرجليوث باعتبارها قد أثير موضوعها منذ زمن، وهي متوافرة بأكثر من ترجمة بين أيدي القراء، وسأفيد من الترجمات التي أشير اليها.

ان دراسة افكار المستشرقين حسب التسلسل التاريخي يتيح لنا معرفة تطور الفكر الاستشراقي ونظرته للشعر الجاهلي، وان كان المستشرقون يتأثر بعضهم ببعض ويتداولون افكارهم فيما بينهم، ولذلك تتكرر لديهم الافكار والاحكام. وأهم هذه الدراسات حسب صدورها هي دراسة نولدكه.

١ ـ نولدكه Theodor Noldeke

من أول الدراسات التي ظهرت واثارت الانتحال والشك في الشعر الجاهلي بحث نولدكه بعنوان «في سبيل فهم الشعر الجاهلي»[1].

وقد وقف نولدكه في بحثه هذا عند موضوعات كثيرة، تتناول تكون الشعر الجاهلي، وطبيعته، وبدايته، ووصوله الى العصر العباسي وحفظه، وقد لاحظ ان الشعر الجاهلي بسبب من تشابه البيئة ورتابتها، ظهر فيه التكرار في المعاني وفي صياغة بعض ابيات من

الشعر وتشابهها، واعتبر ذلك امراً طبيعيا لتشابه البيئات، وقد اعترف المؤلف بان ما يبدو غريبا من الشعر بالنسبة للمستشرق الاجنبي، هو شئ طبيعي مألوف بالنسبة لاصل ذلك الشعر. ومما يزيد صعوبة الفهم بالنسبة للمستشرق وصول القصائد مضطربة الترتيب ومنتزعة من سياقها او قد تصل مقطعات وشذرات، ولو وصلت مرتبة وكاملة كما انشدها الشاعر، لكان فهمنا ايسر واوضح، ولا بد للشعر عند كل الشعوب - ان يضطرب ترتيبه وينتزع من سياقه في مسيرته الطويلة منذ العصور القديمة حتى وصوله مدونا في عصور الكتابة والتدوين، وان الرواية الشفوية يضيع فيها شعر كثير ويضطرب ترتيبه، ومهما اقررنا وشهدنا بقوة الذاكرة عند العرب، كما هو الأمر عند الشعوب الموهوبة التي تندر أو تنعدم فيها الكتابة، فان اقوى الذاكرات لاتستطيع ان تحول دون حدوث تغييرات تدريجية قوية فيما تحفظ[٣].

وقد لاحظ نولدكه أن بعض الرواة في العصر الأموي قد سلكوا مسلكا يتسم بالاستهتار وعدم المسؤولية، ومن المغالاة أن نطالب رجلا مثل حماد الراوية (المتوفي بعد منتصف القرن الثاني) أن يدقق في آلاف القصائد، التي كان يحفظها تدقيقا علميا وأن يرويهاللخلف كما هي في نصها الأصلي دون أدنى تغيير. وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب، فانها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي. ويتناول نولدكه صور هذا التغيير الذي يحدث أثناء النقل الشفوي على مر العصور، بأن تستبدل كلمة أو عبارة بكلمة أو عبارات أخرى، اما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، واما عن غير قصد، ويعزو سبب هذا الى الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية في المفردات والتعبيرات. وقد شكا ذو الرمة من أن الناس كثيرا ما افسدوا رواية قصائده، بأن وضعوا عبارة مرادفة في المعنى نفسه، وملائمة للوزن، مكان عبارة سهر الليالي في الظفر بها، ولذلك كان يوصي بكتابة شعره لئلا يطرأ عليه التغيير.

ويفسر نولدكه كثرة وجود المقطعات أو الابيات المفردة في الشعر، أن الرواة كانوا يختارون من القصائد وينتقون زبدتها، ويهملون قسما منها، ولذلك فكثيرا ما يحصل أن تضم بعض هذه القطع والأبيات الى بعضها، اذا تشابهت في الوزن والقافية وكان المضمون مناسبا، وقد حدث ذلك عن طريق السهو والغفلة، كما حدث في شعر امرئ القيس، الذي أدخلت فيه أبيات من قصيدة تأبط شرا[٣].

وكثيرا ما يحدث أن بيتا ما في الشعر يتكرر مع تغيير ضئيل، في قصيدتين لشاعر واحد، أو شاعرين مختلفين، وعلينا أن نفترض بأن البيت في غير محله من القصيدة، أو أن الراوي خلط بين الموضعين.

وقد لاحظ نولدكه ان هناك تغييرات لغوية مقصودة، على الرغم من أن الفارق بين لهجات شمال ولهجات وسط الجزيرة لم يكن كبيرا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى الرغم من اتساع البلاد وتفرق مضارب القبائل، فان الفوارق اللهجية كانت من الاهمية بحيث بدا للمتأخرين أن كثيرا مما ورد في القصائد مخالفا لقواعد اللغة[٤].

وكان لوجود الوزن ان منع التغييرات القوية، وقد ظل اختلاف اللهجات متميزا في الالفاظ، أما الفارق الدقيق في المنطق عن طريق الكتابة المنتظمة اى الحركات الفتحة والضمة والكسرة فقد ضاع الى الابد.

وقد لاحظ نولدكه التغييرات التي حصلت بسبب الدين، ومع اعترافه بان العرب القدماء وخاصة الاعراب لم يكونوا ذوي تدين كبير، ولكن من المنتظر أن يذكروا آلهتهم في الشعر مرارا. وعلى الرغم من ورود الآلهة الجاهلية في الشعر كذلك (العزىٰ) في ديوان الحماسة، والقسم بـ (شَمْس) في ديوان الهذليين، وذكر الأضحيات التي تقدم للآلهتين (العزى) و (نسر) كما ورد في الصحاح والقسم بالعزى كما لدى عمرو بن معد يكرب، فان مثل هذه الأبيات قليلة جدا، وقد تجنب المسلمون ذكر هذه الأوثان فحذفوا من الشعر مقاطع وأبياتا كاملة، أو أدخلوا اسماء الله بدلا من اسماء الآلهة في الشعر، فنجد قصيدة لشاعر جاهلي قديم في ديوان الهذليين فيها اسم (الرحمن) أو لا بد أن أحد المسلمين قد اقحمه في هذا الموضع، ونجد في كثير من القصائد التي فيها لفظ (والله) وكان في الأصل (واللاته، واللات)، وكذلك ربما وضعت أفكار اسلامية بواسطة تغييرات طفيفة في قصائد العصر الجاهلي[٥].

ثم يتحدث نولدكه عن تزييف الشعر و انتحاله ويبين أسبابه، بأن بعضا من الشعراء المتأخرين وضعوا قصائد على لسان شعراء جاهلين لينالوا القبول والحظوة، وانتحلت قصائد كاملة أو ابيات مفردة، اما من أجل الوعظ او المحاضرة او الفخر بقبيلة أو ذمها ثم

اضافوها الى قصائد صحيحة، والقصد من ذلك تزيين الأخبار التاريخية بقطع شعرية، ويشير الى ان خلفاً الأحمر انتحل شعرا ونسبه الى شعراء قدماء، ويأتي بمثل على هذا الانتحال ان بيتين في شعر النابغة الذبياني (ولا ارى فاعلا في الناس يشبهه) و (الا سليمان اذ قال الا له له) من صنع المتأخرين. ويلاحظ أن أسماء الأنبياء أو الأسماء التاريخية مثل (سليمان) و (عاد) هو من صنع اسلامي، وان كان يؤكد أن اسماء مثل (عاد) وغيرها توجد في اشعار قديمة صحيحة.

ويفسر نولدكه اختلاف الروايات للقصيدة الواحدة، بأنه لا يمكن أن يكون الشاعر قد قال ذلك فعلا، ومرد ذلك الى انتحال بعض الأبيات التي تسبب اضطراب القصيدة، وان اعادة ترتيب القصيدة كما قالها الشاعر، وفرز المنحول، امر ممكن على وجه الاجمال اما في التفاصيل، فلن نستطيع أبدا أن نتجاوز الرواية المنقولة، ولا بد لناشري الشعر القديم أن يركنوا الى الرواية المكتوبة، في الصورة التي ثبتها أحد العلماء القدماء، مثل الاصمعي أو السكري او غيرهما.

ويفسر اختلاف رواية قصيدة ما في زمن التدوين، أن الرواة وجدوا أنفسهم أمام اكثر من رواية للقصيدة الواحدة، فراح الرواة ينتقون الرواية أو القراءة التي تلائم أذواقهم، او أن الرواة حفظوا القصيدة بشكل يخالف النص الذي عليهم ان ينسخوه، فصاروا يخلطون بين النص الذي أمامهم وبين ما في محفوظهم،او خلطوا بين محفوظين مختلفين، وكذلك يقال في شروح القصائد التي وصلت.

وقد يحدث ان تنسب القصيدة لاكثر من شاعر، فقد يحدث لجماع الشعر أن يخلطوا بين مؤلفي القصائد التي حفظوها عن ظهر قلب، وهي كثيرة، وقد يكون ذلك بسبب تشابه أسماء الشعراء، أو بسبب سوء فهم لبعض المواضع التي تذكر في القصيدة، فتنسب القصيدة الى الشعراء الذين ينزلون في تلك المواضع.

ثم يتناول نولدكه المعلقات وتسميتها، وينكر أنها علقت أو كتبت بماء الذهب، وان كان لا ينكر وجود الكتابة، وكتابة الشعر خاصة، ويشير الى قصيدة لقيط بن زرارة التي انذر بها قومه وانها كانت مكتوبة، أما انكاره التعليق فيستند الى أن المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ مكة، كالأزرقي وابن هشام، لم يذكروا التعليق أو يشيروا اليه، وكذلك لم يرد للتعليق ذكر في القرآن والحديث النبوي، او في كتاب الاغاني، وأول من ذكر المعلقات هو احمد بن النحاس المتوفي سنة ٣٣٨ أو ٣٣٧ هـ ، ثم يأتي ذكرها عند بعض الكتاب المتأخرين مثل ابن خلدون والسيوطي، وان ابن النحاس يذكر صراحة ان حمادا الراوية أول من اختار المعلقات السبع من بين ما لا يحصى من القصائد وعدها افضلها، وأيد هذا الرأي المفضل الضبي وابو عبيدة معمر بن المثنى، وكذلك يرى هذا الرأي ابو زيد القرشي، مؤلف كتاب جمهرة أشعار العرب، ثم يتحدث نولدكه عن تسمية المعلقات وان الاستعمال اللغوي لم يأت من تعليقها على أستار الكعبة حقيقة، وانما سميت معلقة اى انها لنفاستها رفعت الى مكان الشرف.

وينهي نولدكه بحثه عن الشعر الجاهلي مبينا قيمة الشعر الجاهلي وقوته وروعته وبعد اثره، قائلاً : ومهما يكن من شدة التعبيرات والتحريفات التي اصابت القصائد الجاهلية، ومهما تعرضت له روايتها من اضطراب، فانه تفوح من هذه الشذرات روح منعشة تدل على أن قوة الشعر البدوي وجماله لم يضيعا، ويقارن هذا الشعر بأناشيد هوميروس، التي على الرغم مما أصابها من تغييرات، وبرغم كل غموض في معانيها، فانه لا يزال يرف منها ربيع الانسانية الوضاء، وسميت (الزاهرة). ويرى أن القصائد العربية القديمة صورة حية للعرب القدماء، بفضائلهم وعيوبهم، بعظمتهم ومحدوديتهم، وهي قصائد جعلت مهمتها وصف الحياة والطبيعة كما هما في الواقع، مع قليل من التخيلات، وتسرى فيها روح الرجولة والقوة، روح تهزنا هزا مزدوجا اذا ما قارناه بروح العبودية والاستخذاء التي نجدها في آداب كثير من الشعوب الأسيوية الاخرى[1]. ويحض نولدكه الشعب الألماني، أن يلتمس في هذا الشعر الروح الرجولية، لعله يجد فيها قدوة تحتذى، كي يعقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم.

والملاحظ في بحث نولدكه هذا انه أول بحث استشراقي رصين يتعرض للانتحال واسبابه على ضوء ما قدمته المصادر العربية من شواهد ونصوص، وان الانتحال الذي تحدث عنه لا يتجاوز التغييرات الطبيعية في ترتيب الابيات او تغيير كلمة مكان كلمة أو عبارة مكان أخرى، أو اضافة ابيات من قصيدة أو شاعر مجهول لشاعر آخر، وهذه امور طبيعية تصيب اداب الشعوب المثيلة التي لها شعر عريق نقل بالرواية الشفوية خلال عصور طويلة.

ومما تجدر الاشارة اليه ان نولدكه قد اسهم اسهاماً كبيراً فعالا في الشعر العربي القديم، الجاهلي والاموي دراسة وتحقيقا وترجمة من ذلك نشره لديوان عروة بن الورد (هانوفر ١٨٦٣)، ومنتخبات من الاغاني العربية القديمة مع شرح مفرداتها باللاتينية وقد وضع لها اوجيست موللر معجما هجائيا (برلين ١٨٩٠) والمعلقات الخمس، ترجمة وشرحا، مع موجز لتاريخ الجاهلية (فيينا ١٨٩٩ ـ ١٩٠٠) ومساهمات لفهم فقه اللغات السامية، وفيه لفتا الشعر والكتابة عند قدماء العرب (ستراسبورج ١٩٠٦) وديوان لقيط بن يعمر الايادى (شرق وغرب ١٨٦٢) والتخيلات العربية المتعلقة بالقدر (مجلة علم النفس، الشعوب واللغة ١٨٦٥) وكتابات من الجزيرة العربية (دي فوجييه ١٩٠٩) والكعبة (المجلة الاشورية ١٩٠٩) وامية بن ابي الصلت (المجلة الاشورية ١٩١٢) والسمو أل (١٩١٢) والشعر الجاهلي (١٩٢١ في تكريم براون) وديوان معن بن اوس المزنى (١٧ ـ ٢٧٤) وديوان قيس بن الخطيم (٢٩ ـ ٢٠٥) وديوان عمرو بن قميئة (٣٢، ٤) وديوان ذى الرملة (٣٣، ١٩٢١)، وابن قيس الرقيات (الصحيفة الشرقية لفيينا ١٧، ٧٩) ولامية العرب للشنفرى (المجلة الشرقية الالمانية ١٨٥٣ ثم ترجمها الى الانجليزية عن نص دى ساسي) وديوان ابي طالب وابي الاسود الدؤلي (١٨٦٤) وعلم الانساب في جزيرة العرب (١٨٦٩) وجمهرة اشعار العرب (٤٩، ٢٩٠) وديوان العجاج (٥٠، ٥٢٣) وديوان طرفة (٢٥٦، ١٦٠).

٢ ـ ألوارد Wilhelm Ahlwardt

وفي سنة ١٨٧٢ يصدر ألوارد دراسته بعنوان (ملاحظات على صحة الشعر الجاهلي)(٧).

كان ألوارد قد نشر كتاب (العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين في لندن سنة ١٨٧٠ ثم في باريس ١٩٠٠) وقد لفتت هذه القصائد الست نظره حول مدى صحة الشعر الجاهلي، وقد قرأ ماكتبه قبله نولدكه حول هذا الموضوع قبل ثمان سنوات. ويقرر الوارد ان القول الفصل في موضوع صحة الشعر الجاهلي ليس سهلا ولا فاصلا، وتختلف فيه معالجة باحث عن آخر وفق نظرته ومعلوماته، ومن الخطأ مطالبة الاخرين الاعتقاد المطلق بآرائه، وكل ما يمكن استخلاص وجهات نظر محتملة، مادامت الامور متعلقة بالاوائل الذين تعوزنا عنهم الوثائق.

وان نظرة في كتب الأدب كحماسة أبي تمام واغاني الأصفهاني والمغني للسيوطي، تجد قصائد كثيرة تنسب لشاعر أو آخر، وان الشك يسود في هذا المجال، والسبب في ذلك ان الكتابة لم تكن موجودة في العصر الجاهلي وان المسافة بين زمان الشعر وبين زمان جمع الشعر وتقييده استغرقت ١٥٠ عاما أو اكثر، وان روايتها كانت شفوية وهذه الرواية عرضة لاغلاط غير مقصودة او لتزييفات مقصودة، وحتى في زمن الكتابة والتدوين وجد الشك في نسبة قصائد الى ابي نواس أو الى غيره.

وبنى المؤلف شكه على ما لاحظه من وجود قصيدة بحجم معين ووجودها في موضع آخر بحجم اكبر، او ان المطلع موجود هنا ومفقود هناك، او يتغير ترتيب الابيات وخاتمة القصيدة.

ثم يتحدث عن سبب جمع الشعر وكيفيته، لقد جمع الشعر كي تفسر به ايات القرآن والحديث النبوي، لأن القرآن جاء بلهجة قريش وهي لهجة كانت مفهومة في وطن النبي أما خارج وطنه فلم تكن تفهم الا نصف فهم. ولذلك شعر الناس بالحاجة الى تفسير القرآن. ولذلك نشأت مدرستان متنافستان في علوم اللغة في الكوفة والبصرة، وكانت كلا المدرستين تعتمد في دراساتها على الشعر الجاهلي، وبفضل ما في الشعر الجاهلي من بناء متين ووزن يحدد اشكال الالفاظ ومداها، فقد اعتمدوا عليه. وهذا لايعني ان الشعراء قد اخرسوا في صدر الاسلام، بل على العكس كان القرن الاول غنيا بالشعراء الذين اقتفوا آثار السابقين وكانت لهم اعمال كثيرة عددا وحجما وذات اهمية رفيعة، اما لماذا لم يعتمد اللغويون على هؤلاء، واعتمدوا على الشعر الجاهلي، فلان الشعر الجاهلي يمثل الثروة اللغوية السليمة الصافية، ولم تكن تزيفها آثار اجنبية، ولم تخل بها الكلمات والافكار التي أتى بها العصر الجديد، الا ان هذه النظرة لم تكن صحيحة كل الصحة، لأن في الشعر القديم جاءت الفاظ أجنبية، وان كانت قد اتخذت شكلا عربيا وكانت قليلة العدد.

وقد دأب اللغويون على استبعاد كل الانحرافات الموجودة في اللهجات من لغة الكتابة، وكان هذا العمل من حيث الأصل له مايبرره، ولم يكن يشعر به في البداية الا قليلا، وربما خطر في البال ان الفروق بين اللهجات في العربية كانت ضئيلة جدا، والكتاب العرب لا يتحدثون عن ذلك الا قليلا، فنتذكر بعض الكلمات المنعزلة والتعبيرات المفردة، ومجموع هذا لا يزيد على أوراق قليلة، وصارت لغة الكتّاب

موحدة، ولو قرأنا قصيدة في الحماسة أو المفضليات أو قصائد العقد الثمين فأن الطابع اللغوي يبدو واحداً، ولا نعثر على فارق بارز في استعمال الالفاظ او التركيب النحوي، بينما الشعراء ينتسبون الى قبائل بعيدة بعضها عن بعض، وليس هذا دليلا على عدم وجود الفروق بل ان النحويين قاموا بتعديل اشعار الشعراء غير القرشيين، وقد اتخذت الظواهر اللغوية في لهجة قريش، وما تجاوزها تعبيرا عاميا لا ينبغي استعماله في الكتابة، وينبغي هنا الاشارة الى الخبر المنقول عن حماد الراوية، من ان العرب كانوا يحتكمون في اشعارهم الى القرشيين وكانت القصائد التي تحكم لها قريش تلقي القبول والانتشار، على ان هذا لا يعني أن قريشا كانت لها السيادة في ميدان الشعر في العصر الجاهلي، بل على العكس فان اول شاعر كبير لقريش ظهر في العصر الاموي، هو عمر بن ابي ربيعة ثم العرجي، ولكن المقصود في هذا الصدد هو ان لهجة قريش كانت المعيار اللغوي للجميع، أما الشواذ اللغوية فان علماء اللغة كانوا متحيزين فلم يولوا أية أهمية للغة العامية، ولم يفحصوا عنها واكتفوا بان سموها (لغة العامة).

وقد كانت خطة الرواة في الأمصار وفيهم عدد كبير من غير العرب، ان يذهبوا الى البادية للاخذ عن الاعراب الفصحاء أو يجعلوا العرب الخلص يقيمون بينهم مددا تطول أو تقصر وقد حصل الامران كلاهما، ودعت الحاجة الى الاستشهاد اللغوي حفظ الشواهد الشعرية ومن ثم نشأت مجاميع الاشعار المفردة التي حواها كتاب مثل (كتاب المعاني) أو (كتاب النوادر)، واذا كان حب الشعر قد دعا الى تصنيف المجاميع الشعرية، فان حب الشاعر وقيمته الشعرية، دفعتهم الى اختيار شعره لصحة عبارته وافكاره الجيدة، وكان هذا كافيا لعده أكبر الشعراء، ولم يكن الحكم على القصيدة ككل متكامل موجودا، بل كانت العناية بالجزئيات هي الغالبة. ولم يكن الاهتمام في البداية بمعرفة ناظم الشعر، أو ظروف نظم القصيدة، وأثيرت هذه المسألة في نهاية القرن الأول الهجري، وكلما نمت الدراسات اللغوية واتسعت، زاد الاهتمام بحفظ اشعار الشعراء المشهورين وكان حفظها بصورة أوثق وبمقدار كبير في اوطان الشعراء أنفسهم، وكانت المعلومات، عن سير الشعراء اكثر. ولكن طبيعة الرواية الشفوية على طول الزمان لا بد ان يعتريها التغير فجاءت بعض القصائد مفككة أو مغيرة أو فيها زيادة أو نقص[٨].

واذا كان الشاهد اللغوي هو المهم في الفترة الاولى، فان الفترات التالية قد استيقظ فيها الاهتمام بجمع الشعر، لما فيه من كنز لغوي صاحبه جمال شعري رفيع جداً، فكان هذا سببا لأزدياد حماسة جماعي الشعر، وكانت الاشعار هذه تطير خلال الديار، بدون أجنحة، خصوصا تلك القصائد القصيرة التي تقال في هجاء الاعداء.

وجماعو الشعر هؤلاء كانوا على قدر كبير من الحفظ والاحساس الفني باسلوب الشعر، وكان بعضهم شعراء مبدعين، ولولا ذاكرة هؤلاء الرواة القوية لضاع شعر كثير لان الكتابة لم تكن واسعة الاستعمال.

ويرى الوارد ان الشعراء كانوا منذ القديم حريصين على وجود راوٍ يتبع الشاعر أينما سار ويحفظ عنه، ويفسر ظاهرة ذكر الصاحب أو الصاحبين في القصائد القديمة، الى الاشارة الى الراوي، ثم تطور الراوي بمرور الزمن، فلم يعد راويا لشاعر واحد، بل وسعت حافظتهم شعرا لشعراء كثيرين ورويت عن قوة حافظتهم روايات مبالغة بلغت حد الاسطورة، ولا شك ان ما وصل من الشعر الجاهلي الى عصر التدوين هو جزء قليل، فقد ضاع شعر كثير وأخبار ومعلومات كثيرة ايضا، بسبب مقتل عدد كبير من الحافظين في معارك الجهاد والدين في صدر الاسلام، وبسبب النسيان والذي حفظ ووصل الينا حتى منتصف القرن الثاني للهجرة هو اقل القليل[٩].

ولم تستطع الحماسة لجمع الشعر وحفظه ان تبرأ من وقوعها في اخطاء واوهام، وحقا انه لم يكن بمستطاع الراوي ان ينشد امام علماء الشعر قصيدة مصنوعة على انها حقيقية صحيحة، بينما يتجلى من لغتها ومحتواها الفكري انها مزيفة، انه يعد حينئذ ساذجا حقا، ولكن الراوي الحاذق الذي عاش في روح الاشعار القديمة ولغتها، وبخاصة اذا كانت لديه مهارة شعرية، يقدر أن يخدع حتى العارفين بالشعر. وقد اشتكي من هذا مرارا[١٠].

لقد كان بعض الرواة الذين اصابهم الغرور، لا يعجزون عن الجواب في اية مسألة، وحين تعوزهم المعرفة كانوا يخترعون من عند انفسهم، وقد ينسبون شعرا مجهولا لشاعر معين، وقد يضيفون ابياتا هنا ويسقطون ابياتا من هناك. ويقول الوارد انه يخفف من توجيه اللوم الى الرواة لهذه التجاوزات، لأن اقوى ذاكرة لا مفر لها من ان تنتابها لحظات من الضعف، ولذلك قد يخطئ في ترتيب الأبيات، أو يخلط في معرفة أسماء اصحاب القصائد والمقطوعات

الشعرية الكثيرة، وقد يكون هناك شعر متشابه في موضوع واحد، فينسب شعر هذا لذاك، كما حصل لشعر ابي دواد الرؤاسي في وصف الخيل، أن نسب الى امرئ القيس، وهنا لا يدخل القصد في نسبة شعر لشاعر آخر لان في مثل هذا الشعر حقائق عامة واوصاف لا يدخل فيها هوى شخصي، وليست النية السيئة هي دائما السبب في هذا الاخذ، ولا بد لهذه القصائد في تداولها الطويل على افواه العامة، وعبر مرور عدة أجيال أن تصيبها خسائر خارجية وداخلية. وان الرواية الشعبية قد نقلت الاشعار القصيرة المتعلقة بالوقائع التاريخية، ومعظمها أشعار مرتجلة اصابها التزييف والخلط في الترتيب ولهذا فان المؤلف لا يوليها ثقة، ويبقى الرواة الحقيقيون هم الينبوع الرئيسي الذي استقى منه جماعو الاشعار.

ثم يتحدث الوارد عن الرواة المشهورين ويقف عند حماد الراوية ويلقي عليه الضوء من خلال الروايات التي تروي عنه، فهو أوسع الرواة حفظا، وهو الذي جمع القصائد السبع الطوال التي تعرف بالمعلقات، وهو الذي جمع القصائد القديمة وما يتعلق بها من أخبار. وكان حماد أول من جمع الشعر من أجل الجمع نفسه، لا من أجل الشواهد على معاني الكلمات والتراكيب، وقد رويت عنه أنه حفظ ثلاثة آلاف قصيدة جاهلية، وانه كان ينشد سبعمائة قصيدة تبدأ بـ (بانت سعاد)، وهذا أمر مبالغ فيه، ولكنه يدل على كثرة حفظه الذي اشتهر به بين الناس، إلا أن ما يعيب حمادا هذا، انه كان غير موثوق به كان لا يتردد في الجواب عن أي سؤال يوجه اليه عن الشعر والشعراء، وكان يتصرف في كنز علمه بدون اخلاص ولا ايمان. وبالجملة كان مزيفا متعمدا للتزييف ويجب ان يحذر المرء من مروياته، وكان هذا رأي علماء اللغة البصريين.

ويشير الوارد الى تزييف حماد، ما جرى في مجلس المهدي بحضور المفضل الضبي انه اضاف ثلاثة ابيات لقصيدة زهير بن ابي سلمى التي تبدأ بقوله (دع ذا وعدِ القول في هرم) واعترف للمهدي بعد أن أقسم عليه أن يصدقه، انه هو قائل الأبيات الثلاثة.

ويتحدث الوارد عن خلف الأحمر، ويعتبره أشد خطرا في اساءة التصرف في الشعر، لأنه كان شاعرا وعالما حاذقا بالشعر، حافظا لكثير من القصائد، وكان يستطيع نظم قصائد كاملة بروح القدماء ولغتهم، وأن يولج في أشعارهم ما يشاء من ابيات من نظمه، ويزعم الوارد بأن خلفا الأحمر هذا هو الذي نظم قصيدة الشنفرى المعروفة بلامية العرب، ونسبها الى الشنفرى، وكذلك فعل مع تأبط شرا، وامرئ القيس والنابغة الذبياني وغيرهم.

وزعم الوارد هذا خال من الدليل إذ لم يحاول أن يثبت كيف استطاع ان ينظم قصائد طويلة، وبنفس جاهلي، ولكل قصيدة بيئتها وشخصية قائلها، ويقول إن خلفاً الأحمر هذا، استطاع أن يخدع علماء الكوفة وعلماء البصرة على السواء، وحتى عندما اقر بأخرة بتزييفاته في الشعر، لم يصدقه الناس. وقد تحير في أمره الرواة الثقاة، مثل الأصمعي وابي عمرو بن العلاء، والمفضل الضبئ فقد كانوا متحفظين من مروياته. ويشكك الوارد بالرواة الثقاة مثل الاصمعي، وابي عمرو بن العلاء، بحجة ان ابا عمرو اباح لنفسه ان ينظم بيتا واحدا ويقحمه في قصيدة للأعشى، ويقول ليس الرواة وحدهم الذين بدلوا القصائد الجاهلية، فمن الممكن ان يكون اللغويون انفسهم قد قاموا باجراء تعديلات لغوية على انها تصحيحات، وربما كانت الدوافع الى بعض هذه التعديلات دينية، والسبب في ذلك عند الوارد ان من خمسة عشر الف بيت وصلت من الجاهلية، ليس فيها غير عدد قليل جدا من المواضع التي تتضمن اشارة ضعيفة الى عبادة الاوثان، وبعض هذه الاشارات أصابها التغير والتحرير ويستدل على ذلك من خلال ثلاثة ابيات في احدى قصائد النابغة. ويعتبر الوارد أن الاضطراب في بعض قصائد النابغة، من حيث تقديم بعض الأبيات أو تأخيرها، هو من قبيل الانتحال لغرض تفسير كلمات معينة.

ثم يفرد الوارد صفحات طويلة للحديث عن الرجز والشعر المرتجل، وقدم الشعر وصناعته، وشعر زهير وأوس بن حجر وقصائدهم الحولية المحكمة، وحجم الشعر وموضوعاته ونظام القصيدة، وترابط الابيات والانتقال من موضوع لآخر وغير ذلك من الامور الفنية. ويلاحظ في بعض القصائد الاشارة الى مواضع متعددة ومتباعدة، او ترد فيها أسماء نساء مختلفات، ويفسر ذلك لا الى ان الشاعر كما يقول احد الشراح القدماء يجعل لمحبوبته اسماء عدة، وانما سببه الى القطع المتفرقة المتشابهة في الوزن والقافية والموضوع، فيدمجها الرواة على أنها من قصيدة واحدة، وهذا لا يدخل في باب الانتحال وانما يدخل في باب الوهم والاجتهاد الخاطئ، وبعد أن يجمل هذه الافكار يعود ثانية ليفصل فيها(١).

ويقف عند المعلقات وسبب تسميتها بذلك، ويفترض أن القصائد الطويلة سميت معلقات لأن كل قطعة فيها قد (علِّقت) بالأخرى، ومع ذلك لم تسم بهذا الاسم إلا القصائد السبع أو التسع. ويرى أن لا صحة للرأي الذي يقدمه فون كريمر[12] Von Kremer الذي يقول فيه: «انها القصائد التي علقت ـ اي كتبت ـ عن انشاء الرواة» لان كلمة (علَّق) استعملت مرارا بمعنى ينسخ أو يكتب عن املاء بدون انقطاع، يرفض الوارد هذا الراي بحجة ان نسخ هذه القصائد أمر مشكوك فيه، لان حمادا الراوية أول من جمعها واذاعها، وتسمى كذلك (الطوال) و (السموط) و (المذهبات) التي زودت بحلية ثمينة من الذهب، وفي كل الاحوال انها قصائد متفوقة ذوات مزايا خاصة، اما تعليقها على الكعبة أو حفظها في كنز ملكي فكلا هذين اختراع محض من اجل تفسير الاسم. وينكر الوارد كذلك أمر المباريات الشعرية التي كانت تقام في الاسواق، مثل سوق عكاظ، وانكار وجود محكمين ايضا.

ويعتبر الوارد ان القصائد الجاهلية بوجه عام مشكوك فيها، واسباب ذلك: الكيفية التي تم نقلها الى العصر المتأخر، والاعراض التي ارتبطت باعطائها وقبولها، وفي احوال تركيبها. ويريد بذلك ان الشك يحوم حول مؤلفيها وحجمها وترتيبها الداخلي وبعض ابياتها المفردة، والملاحظ ان هذه الحجج كلها افتراضات لا تقوم على أساس متين، وان اضطراب أية قصيدة والاختلاف في ترتيب بعض أبياتها يعود لضياع بعضها أو نسيان ترتيبها، ولا يقوم سببا في انكارها.

ثم يقول ان موقفنا من الشعر القديم مثل موقفنا من التاريخ القديم فهو لا يقر الاخبار التي أوردها ابن اسحق، والطبرى أو ابن الاثير او غيرهم، دون ان يمتحن كل خبر ومدى اتفاقه مع الاخبار الاخرى، ثم يقرر في حالة فحص الشعر القديم بانه ليس لديه الوسائل الكافية للقيام بهذا العمل، وليس لديه الملاحظات العميقة الدقيقة عن الاستعمال اللغوي لدى كل شاعر وفي كل عصر، وتنقصه كذلك الوسائل التي تتعلق بالفروق بين اللهجات، خصوصا فيما يتعلق بالالفاظ. وقد أقر المؤلف أن هذه الوسائل جميعها كانت عدة علماء اللغة والرواة القدماء، الذين عرفوا بها صحيح الشعر من زائفه ولم يترك الامر سدى، فقال: ومن المؤكد ان علماء اللغة الاقدمين يتفوقون علينا في المعرفة التي من هذا النوع.

ثم يتحدث عن الابيات التي تتوافق كلماتها بين شاعر وآخر وعن السرقات الشعرية، وعن الشعراء الذين ترفعوا عن السرقة او اجتلاب المعاني مثل حسان بن ثابت، الذي يقول:

لا أسرق الشعراء ما نطقوا ... بل لا يوافق شعرهم شعري
انى أبي لي ذلكم حسبي ... ومقالة كمقالع الصخر

ووقف الوارد عند القصائد التي تنسب لشاعر ولآخر، مثل قصيدة النابغة الى أوس بن حجر مثلا، ويقرر أن من الصعوبة البت في مثل هذه الحالات، ولا بد من وجود مقاييس لغوية لمعرفة ذلك، وما دام الأمر كذلك فلا مفر من الاقتناع غالبا بما ذكره لنا القدماء في هذا المجال، وقد يكون اضطراب نسبة قصيدة شاعر الى شاعر آخر هو التشابه في الاسماء، اذ يوجد كثير من الشعراء اسمهم امرؤ القيس، فمن الممكن أن يكون عدد غير قليل من قصائدهم قد نسب الى أشهرهم، ومن ذلك ان القصيدة المنسوبة الى الامام علي بن ابي طالب في ديوانه ومطلعها:

الناس من جهة التمثال أكفاء ... ابوهم آدم والأم حواء

انما هي لسميه: ... علي بن ابي طالب القيرواني.

وقد تنسب قصيدة من شاعر الى شاعر بسبب ما اشتهر به من ذكر مواضع معينة، أو الغزل باسماء نساء معينات، وكثيرا ما تنهب قصائد لشاعر بسبب ما شاع عنه من اخبار. وغير خاف ان الخطأ في نسبة شعر لشاعر آخر ايا كان السبب، لا ينفي كون القصيدة جاهلية قديمة.

ويعترف الوارد في النهاية ان الوسائل المتاحة لمعالجة القصائد القديمة معالجة نقدية هي وسائل محدودة حقا، ولكنها رغم ذلك ليست عارية عن الاهمية والقيمة، ويقسم القصائد القديمة الى ثلاث مجموعات: فبعضها صحيح والاخر غير صحيح، والثالث مشكوك فيه، وفي بعض النقاط لن تستطيع ان تتجاوز الرواية المنقولة الينا[13].

لقد كون الوارد ثقافته الجاهلية وآراءه هذه من خلال الدراسات التي كتبها عن الشعر الجاهلي، او الدواوين التي نشرها منذ وقت متقدم، فمن اعماله في الادب القديم (الجاهلي والاموي): نشر ديوان طهمان الكلابي (لندن ١٨٥٨) وقصيدة تابط شرا في اخذ الثار مع شرح واف (١٨٥٩) والعقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين بمقدمة انجليزية، ودراسة عن المعلقات واختلاف

نسخها (لندن ١٨٧٠) ونشر أشعار خلف الأحمر (جسر ايفسفالد ١٨٩٥) ومجموع أشعار العرب في ثلاثة اجزاء.

٣ - رينولد نيكلسون R. A. Nicholson.

الف نيكلسون كتابه الكبير (تاريخ العرب الادبي A Literary History of the Arabs. سنة ١٩٠٧ هـ[١١]. وتناول قضية الشعر المنحول عند حديثه عن رواية الشعر الجاهلي. يقول نيكلسون ان الشعر الجاهلي حفظ عن طريق الرواية الشفوية، وان الاشعار التي تمجد قبيلة الشاعر أو تهجو اعداءها كانت تنشد باستمرار من لدن افراد قبيلته، وبهذه الطريقة حفظت قطع وقصائد كاملة، ولكنه يتساءل : ما الذي يضمن لنا أن الاشعار التي عاشت طوال هذه المدة على شفاه الناس احتفظت بشكلها الأصلي، ولو على وجه التقريب، لاشك ان التغيير قد يطرأ على هذه القصائد خلال مسيرتها الطويلة. ان الذي حفظ هذه الاشعار هم الرواة ونظام الرواة لدى العرب يشبه الشعراء المتجولين Rhapsodists في اليونان، فقد كان لكل شاعر ممتهن راوية يصحبه في كل مكان ويحفظ اشعاره عن ظهر غيب، ويرويها للاخرين مع الظروف المتعلقة بها. وكانت هناك روابط بين الشعراء والرواة، سواء كانت قرابة أو تلمذة، فزهير كان راوية زوج أمه أوس بن حجر، وكان الحطيئة راوية زهير، واذا كانت الرواية في بدايتها هواية فقد اصبحت فيما بعد مهنة تدر ربحا. وبعد ان كان الراوية ملازما للشاعر، اصبح الرواة فيما بعد يكونون طبقة متميزة مستقلة، تحمل في ذاكرتها ذخيرة هائلة من الشعر القديم والثقافة المتنوعة. ويروى عن حفظهم الروايات المدهشة وكان الخلفاء والولاة يجزلون لهم الهبات، وهكذا استمرت الرواية الشفوية حتى نهاية القرن الاول الهجري حين بدأ التدوين، ولكن الرواية الشفوية لم تتوقف وبقي الكثير من الشعر الجاهلي دائرا على الالسنة، ومن المحتمل ان الكثير من الشعر القديم قد فقد دون أمل للعثور عليه، كما هلك عدد من الرواة في الحروب او ماتوا دون ان يودعوا محفوظاتهم في صدر من سيستأنف عملهم.

وجاء الاسلام بظروف جديدة واصبحت الاكثرية الساحقة من المسلمين في شغل عن الشعر القديم وعن الاهتمام به، لأنه كان يمثل في نظرهم روح الوثنية الضالة، وانصرفوا لدراسة القرآن والحديث، ولكن لغة القرآن والحديث اصبحت بعد فترة وجيزة غريبة بالنسبة للمسلمين الذين كانوا في العراق وخراسان والشام ومصر، فكان لزاما تفسير القرآن وكانت الحاجة الى الاهتمام باللغة والنحو، ونشط علماء الكوفة والبصرة في هذا المضمار، وكان منهلهم هو الشعر الجاهلي، وهو ينبوع من العربية لم يلوث، وكان الشعر القديم في البداية مجرد قاعدة للتتبع اللغوي، غير انه بمرور الزمن قد ايقظ حماسا ادبيا، دعاهم الى جمع الشعر وتصنيف الدواوين، وخلال هذه العملية لا بد من وقوع اخطاء، سواء اكانت هذه الاخطاء عفوية من غير قصد، تتعلق بالنسيان وخيانة الذاكرة: أم كانت عن قصد وسوء نية، وكان الاغراء لنحل ابيات أو مقطوعات قويا، وكانت مهارة الرواة اكثر من ان يكشفها علم اللغويين ونقدهم، وكانوا مستعدين لتقبل ما يصل لايديهم من الاشعار مهما كان شأنها، ويتخذ نيكلسون من حماد الراوية وخلف الاحمر نموذجين للرواة الكذابين، الذين يجب الحذر من مروياتهم، ولكن لا شك بان وراء هؤلاء عددا كبيرا من الرواة المدققين الثقاة.

وهناك أسباب أخرى للافتعال، أهمها في نظر نيكلسون الاصلاحات التي كان يدخلها الرواة واللغويون على الشعر ليكون متسقا مع لهجة قريش، ثم تنقية الشعر مما فيه من الفاظ وثنية يأباها الاسلام، فمن المحتمل - كما يقول - مثلا ان لفظ (الله) كثيرا ما عوضت عن لفظ (اللات) الآلهة الوثنية، بالاضافة الى حذف ابيات او مقاطع كاملة. او نقلها من موضع لآخر من القصيدة، وذلك بسبب تركيب القصيدة وتفككها وحاجتها الى الترابط المنطقي.

ويقف نيكلسون عند موضوع الدين الجاهلي، ويرى ان أثر الدين في حياة الجاهليين كان ضئيلا، بحيث لا يمكننا ان نتوقع وجود أثر كبير له في شعرهم، وكانوا يعتقدون بوجود إله اعظم بشكل غامض، وكانوا يعتقدون وبشكل اوضح ببناته الثلاث : اللات ومناة والعزى، اللائي كن موضع تبجيل في بلاد العرب قاطبة، وكانوا يظنون ان الله يتقبل شفاعتهن بالاضافة الى وجود اصنام أخرى تتمتع بتقدير سام، ما دامت تجلب الحظ السعيد لعابديها. لكن البدوي لم يكن يعرف التقوى الحقيقية، ولم يكن يشعر بالدعوة للصلاة لآلهته، وان وجدها في الغالب ملائمة للقسم بها، وقد يدعو الله في ساعة الشدة، غير أن إيمانه بالمراسيم الخرافية كان أقوى اذ لم يتمسك بدينه بمنتهى الحيوية، وكان حريصا على منافعه الشخصية، وكانت وجهة النظر البدوية عن الحياة (هيدونية) أي مذهب اللذة،

فالحب والخمرة والمقامرة والعبيد وملذات الغناء والشعر الحكمي الموجز، كل هذه الأشياء طيبة حسنة اما ما دون ذلك فكان لا يرى الا القبر[15]. ولم تعدم الجزيرة من وجود شعراء وحكماء كانوا يتساءلون ويبحثون عن قيمة الحياة ومغزاها والى اين المصير، كما كان يفعل زهير، ولم يكن بوسع الوثنية ان ترد على هذه التساؤلات. غير ان بلاد العرب لم تخل من وجود جاليات يهودية ونصرانية.

واذا كانت اليهودية منغلقة على نفسها ولم تؤثر في من حولها فان النصرانية تركت آثارها في الشعر القديم، كان في الشعر الجاهلي قدر لا يستهان به من آثار النصرانية، وكانت هذه الآثار الدينية في الشعر تفسر فيما سبق على أساس الاضافات المتاخرة، اي منحولة من قبل الرواة المتأخرين، ولكن وجهة النظر هذه لم تكن هي السائدة، والفضل في ذلك يعود بصورة رئيسية الى مناقشات الفون كريمر والسير شارلس لايل وفلهاوزن[16] الذين اثبتوا النقاط التالية :

١ ـ ان الشعور الديني المنوه عنه أعلاه ليس اسلاميا في لهجته في كثير من الاحوال.
٢ ـ ان المقاطع التي يتجلى فيها ليست ذات اصل اسلامي.
٣ ـ انه النتيجة الطبيعية الحتمية للتأثر الواسع النطاق، وان كان على وجه العموم سطحيا للديانة المسيحية.

وتتضح مظاهر هذا الأثر الديني في الشعر في ذكر الراهب في صومعته المنعزلة ومصباحه الذي ينير سبيل المسافرين ليلا، والاشارات التي تقع لدى الشعراء مثل زهير الى الكتاب السماوي حيث تدون الاعمال ليوم الحساب، وكذلك الميل الى الموعظة. والتامل في الموت والمصير وما الى ذلك[17].

اما اسهامات نيكلسون في التراث القديم فقد كانت جلها في ميدان التصوف والادب العباسي فبالاضافة الى كتابه الجليل هذا (تاريخ العرب الادبي ـ لندن ١٩٠٧) فله دراسة عن شعر المتنبي (مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ١٩١٥) وابن الفارض (مجلة الجمعية الملكية الآسيوية ١٩١٨) وشعراء من العصر العباسي (مجلة التأريخ الهندي ١٩٢٤) ولباب الألباب واللزوميات للمعري (كمبرج ١٩٢١) ووضع فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة ادوارد براون (كمبرج ١٩٣٦) ونشر ترجمان الاشراق لابن عربي (لندن ١٩١١) وغير ذلك كثيرا.

٤ ـ لايل ـ سير تشارلس جيمس لايل Sir Charles J. Lyall

نشر لايل ديوان عبيد بن الأبرص نشرة علمية دقيقة بشرح الانباري : مع ديوان عامر بن الطفيل وترجم القصائد الى الانجليزية وعلق عليها، وقدم لديوان عبيد بمقدمة نفيسة (ترجمها د. حسين نصار حين نشر ديوان عبيد بن الابرص في القاهرة سنة ١٩٥٧) ولا تقتصر المقدمة على دراسة شعر عبيد والتعليق عليه وحسب، وانما تناول فيها حياة امرئ القيس واثبت الوقائع التي أنكرها غيره، ثم تحدث عن رواية الشعر الجاهلي وتوثيقه، واشار الى دراسات المستشرقين قبله حول الرواة والشك في بعض مروياتهم، وبين رأيه في طبيعة الشعر الجاهلي وناقش الروايات التي تشك فيه، والمقدمة على انها قصيرة ومركزة الا انها تعرضت لموضوعات على جانب كبير من الاهمية.

يتناول لايل موضوع صحة الشعر الجاهلي والرواية على ضوء دراسته لشعر عبيد، ويقرر ان الشعر الجاهلي او شعر البدو الوثنيين لم ينتقل بالكتابة، وانما بالرواية الشفوية، وان هذا الشعر الذي يسجل انتصارات القبيلة يعد من أعز مآثرها، ولذلك فهي ترويه جيلا عن جيل لأنه تراثها المجيد الذي تحرص عليه، وبالاضافة الى رواية القبيلة لشعرها، وجد هناك اناس تخصصوا برواية الشعر وحفظه، وعرف واحدهم بالراوي، الذي مهمته ان يحتفظ بالاشعاركما تعيها ذاكرته، وفي العصور التي لا تستخدم فيها الكتابة الا في المدن، ولاغراض خاصة، يعتني بالذاكرة عناية كبيرة، وكانت هذه الذاكرة في العصور القديمة مدربة على الحفظ اكثر بكثير مما هي في العصور الحديثة، وليس من المدهش أن تتداول الاشعار وتنقل بالرواية الشفوية خلال قرنين أو ثلاثة من الزمان، وقد رويت عن كثرة الحفظ وجودته روايات كثيرة، وهذا امر ليس غريبا، وهو معروف لدى الامم الاخرى، فلدينا أمثلة من الادب الهندي في القرون السابقة على شيوع التدوين، وتثير هذه الأمثلة الدهشة على ما تستطيع الذاكرة البشرية من القيام به.

والشعر خلال رحلته الطويلة لا بد ان يصيبه التغيير، بسبب عدم تثبت الذاكرة، فقد تسقط أبيات من القصيدة أو يضطرب ترتيبها، او قد تستبدل عبارة بعبارة منسية أخرى من قبل الراوي، ومثل هذه الظواهر مألوفة في كل مكان، وليس هذا التغيير سببه الانتحال أو العبث، لأننا حين نختبر القصائد ذاتها نجد قدرا من

الشخصية الذاتية يكفينا للقول بانها في معظمها من عمل الشعراء المنسوبة اليهم انفسهم. ويتخذ لايل المعلقات السبع مثلا للتدليل على صحة هذه القصائد، وصحة نسبتها الى الشعراء الذين نظموها، لان هذه القصائد ذوات ذاتية ومزايا عالية، كل قصيدة تنم عن شخصية قائلها المميزة بل الشديدة التميز، وكذلك الامر في القصائد الثلاث الباقية، التي عدها كثير من النقاد من المعلقات العشر، وهي قصيدة الاعشى، وقصيدة النابغة الذبياني، وقصيدة عبيد بن الابرص، وقد تركت كل من شخصية امرئ القيس وزهير ولبيد والنابغة والاعشى طابعها المتميز على شعرها، ويبدي لايل اعجابه ودهشته من جراة بعض المستشرقين الذين ذهب بهم الخيال مذهبا متطرفا، فزعموا ان هذا الشعر منحول ونظم في عصور متاخرة، ولعله يشير الى مقالة الوارد السابقة دون ان يفصح باسمه، فيقول : «ومن افراط الخيال أن تظن ان معظم القصائد المنسوبة اليهم منحولة في عصر متاخر، ومن تأليف ادباء عاشوا تحت ظروف مغايرة تمام المغايرة، وفي عالم شديد الاختلاف عن ايام الحياة البدوية في الصحراء العربية»[18].

هذا سبب، وأما السبب الثاني الذي يقدمه لايل على صحة الشعر الجاهلي، والذي يجعلنا نتمسك به ونعتبره صحيحا في جملته وليس منحولا، هو ايمان شعراء القرن الاول الهجري بـه، يقول لايل : «فقد استمر شعراء القرن الاول المشهورون : الفرزدق وجرير والاخطل وذو الرمة على تقاليد الشعراء في العصر الجاهلي، فبالاضافة الى اشارتهم الشخصية استعملوا تراثهم الشعري مرارا وتكرارا، متناولين نفس الموضوعات بنفس الطرق، محسنين ومحورين ومستعيرين، ولكن ما زالوا متقيدين بنفس التقاليد».

اما قصائد هؤلاء الشعراء الأمويين فلا شك انها قد وصلتنا صحيحة، لأنهم عاشوا في عصر تم استخدام الكتابة فيه لتدوين المؤلفات الشعرية، وان كانت الرواية الشفوية قد استمرت أداة لنشر الشعر بين الناس.

ويسوق لايل سببا ثالثا على صحة الشعر الجاهلي، هو ان هذه القصائد الجاهلية كانت ملأى بالفاظ غريبة على العلماء، الذين كانوا أول من عرض هذه القصائد لمحك النقد، فقد كانت تنتمي لمرحلة قديمة في اللغة، كانت غير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيه القصائد، وجمعت في دواوين.

ويبين لايل الكيفية التي توصل اليها اللغويون في شرح الشعر وتفسير معانيه، ومن هذه الشروح تكونت المادة التي جمعت منها المعاجم فيما بعد، ان هؤلاء الشراح الذين يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم، توصلوا الى تذليل الصعوبات ومعرفة مدلولات الألفاظ، بمقابلة عبارة بأخرى وبالجدل والنقاش لا بالاشارة الى لغة الخطاب، التي لم تكن تحتوي على الالفاظ التي يبحثون عنها، وان المعاجم في تفسيرها للالفاظ وشرحها للعبارات وتحديد معانيها، تعتمد كل الاعتماد على الشعر القديم ولغة القرآن والحديث، وتصرح بصحة الشعر تصريحها بصحة القرآن والحديث[19].

وعلى ضوء هذه المعطيات، يتوجه لايل لفحص القصائد والقطع المنسوبة لعبيد بن الابرص، وفي ذاكرته كل المفهومات والاعتبارات النقدية، فيجد أن قدرا كبيرا من شعر عبيد يتألف من النسيب أو التشبيب، وان هذه القصائد قد نالت حظا كبيرا من الاعجاب فحفظت، ولاحظ في هذا الشعر جملة ملاحظات يفصل فيها ويحصي ويدقق، من ذلك التصريع في مطالع القصائد، وذكر مواضع قبيلة الشاعر وبطونها، وتتكرر هذه المواضع في قصائد أخرى، وفيها دلالة على نسبه، وانه من سعد بن ثعلبة من أسد، التي توجد في ارضها المواضع التي ذكرتها القصائد، وهناك جملة اشارات على احداث العصر الذي شهده الشاعر، منها مقتل حجر أبي امرئ القيس، وكثرة الاسلحة التي تفخر بها القبيلة، ومقاومة قبيلة غسان وملكها الحارث الأعرج، وهناك اشارات تاريخية أخرى تتعلق بالايام التي شهدتها القبيلة مع القبائل الاخرى، وكل هذه الاحداث تقرر نسبة الشعر الى عبيد بن الابرص.

ويتخذ لايل من معجم شعر عبيد ولغته دليلا على صحة الشعر وعن شخصية عبيد المتميزة، ويسرد ثبتا كبيرا للغة الشعر، التي كانت لغة عصر الشاعر وبيئته المتميزة، وهذا ضرب من الدراسة العلمية الدقيقة المتقدمة التي قلما تخطئ دلالتها. ويتناول منهجا آخر في الفحص عن صحة شعر الشاعر، هو دراسة القصائد من حيث موضوعاتها ومقارنتها بشعر الشعراء الآخرين، ورصد الاشارات التاريخية التي تكشف صلته بغيره من الشعراء المعاصرين، وقد دلل لايل من خلال شعر عبيد على صحة الأحداث التاريخية التي تتعلق بصلة عبيد بامرئ القيس، وعلى صحة الوقائع التي رويت عن امرئ القيس ففي شعر عبيد دلالات صريحة على الحوادث التاريخية المتعلقة بقتل حجر، ومحاولة امرئ القيس الثأر له، وفي شعر عبيد

قصائد يخاطب فيها حجرا نفسه : (انت المليك عليهم) ويخاطب في اربع قصائد امرأ القيس ويشير اليه (ياذا المخوفنا بقتل ابيـه) او يشير الى عزمه على الرحلة الى قيصر (ازعمت انك سوف تاتي قيصرا) وفي سياق مخاطبة امرئ القيس ينص على مقتل حجر (وحجرا قتلناه وعمرا كذلكا)، ويشير الى عزم امرئ القيس علـى الاخذ بثـأر ابيه وبكائه عليه (اتوعد اسرتي وتـركت حجرا.... يـريغ سـواد عيني الغراب.)

وانت امرؤ الهاك دف وقينة
فتصبح مخموراً وتمسي متاركا

عن الوتر حتى احرز الوتر أهله
فأنت تُبكّي إثره متهالكا

ويذكر امرأ القيس باسمه وقد صغره تحقيرا له

تمنى مُرَيْئُ القيس موتي وان امت
فتلك سبيل لست فيها باوحد

لعل الذي يرجو رداي وميتتي
سفاها وجبنا ان يكون هو الردى

ويذكره ايضا باسمه ونسبه في قوله[٢٠] :

سقينا امرأ القيس بن حجر بن حارث
كؤوس الشجا حتى تعود بالقهر

ويستفيد لايل من دراسة ديوان عبيد وديوان امرئ القيس والموازنة في شعرهما، ان يقف على جملة ظواهر في شعر الشاعرين منها انهما عالجا موضوعات واحدة ويستمدان من ذخيرة شعـرية واحدة، او يعالجان موضوعاتهما معالجة واحدة، ويستنتج من هذه الاشارات التاريخية والاتفاقات في معالجة الموضوعات عـلى صحة قصائد الشاعرين عبيد بن الابرص وامرئ القيس، وينبه لايل الى انه قد يشك في التفاصيل الخرافية عن قتل حجر وطواف امرئ القيس طلبا لثأره، كما جاءت في الروايـات ولكنه لا يجـد مبررا للشـك في الحـوادث الرئيسيـة، بـل ان رحلة امـرئ القيس الى امبــراطور القسطنطينية لطلب نصرتـه التي تبدو غـير محتملة للوهلة الاولى، يوجد ما يؤيدها في شعر عبيد ذلك قوله :[٢١].

ازعمت انك سوف تـأتي قيصرا فلتهلكن اذن وانت شـآمي

ويستدل لايل كذلك على صحة الروايات المتعلقة برحلة امرئ القيس طلبا لثار ابيه، قصة الاسلحـة والدروع التي اودعها لدى السموأل بن عاديا في قصره الابلق بجوار تيماء، ومطالبة الحارث الغساني بعد موت امرئ القيس باسلحته، وامتنـاع السموأل عن تسليم الاسلحة، ان هذه الحادثة كما يقول لايل لايمكن ان يتطرق اليهـا الشك، ويعـززها شعـر الأعشى في مديحـه لشريـح من ولد السموأل، ويشير الى قصيدة الأعشى التي فيها قوله:[٢٢]

كن كالسموأل إذا طاف الهمام به في جحفل كهزيع الليل جـرار
إذ سامه خطتي خسف فقال له قل ما تشاء فاني سامع حار

ويشير لايل الى حادثة مماثلة عرضت في العصر الجاهلي، وذلك عن أسلحة النعمان وذخائره في يد بني بكر قبل وقعة ذي قار[٢٣]

وهكذا يمضي المؤلف في دراسة شعر عبيد، وتمحيص شعره، وفحص كل قصيدة، ومعرفة مافيها من اشارات تاريخية ولغوية، ومن ثم استخلاص الاحكام النقدية ومعرفة طبيعة شعره التي هي صورة صادقة لطبيعة الشعر الجاهلي.

ومـا كان للسـير لايل ان يفهم الشعـر الجاهـلي هذا الفهم الواضح الدقيق، لولا معاناته ودراساته المتعمقة في الشعر الجاهلي ونشره دواوينه ومجاميعه نشرا علميا امينا دقيقا، فقد اسهم لايل في نشر التراث القديم ودراستـه بشكل دقيق وافٍ، فمن ذلك: شـرح المعلقات السبع (١٨٨١ ـ ١٨٨٤) وتراجم شعراء العرب القدماء والشعر الجاهلي (لندن ١٨٨٥) وديوان عبيد بن الابرص وعامر بن الطفيل بشرح الانباري متنا وترجمة (لجنة جيب التذكارية ١٩١٣) وعمرو بن قميئة (كمبرج ١٩١٩) والمفضليات بشرح الانباري (طـ الكاثوليكيـة ١٩٠٨ ـ ٣١ ـ ٣٤) في ثلاثـة اجزاء متنـا وترجمـة وفهارس.

ومن دراسـاته: الاعشى (مجلة الجمعيـة الملكية الاسيويـة ١٩١٢)، الوصف في الشعر الجاهلي (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٢)، الشعر الجاهلي مرجع للمعلومات التاريخية (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٤)، صلات الشعر الجاهلي بالأدب اليهودي والتوراة (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٤) شعر تأبط شرا

الشاعر الصعلوك (مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ١٩١٨) بحور الشعر (الدراسات الاشورية ١٩١٢)، معلقة الاعشى (تكريم براون ١٩١٢).

٥ ـ مرجليوث : D. S. Margoliouth

ونشر مرجليوث بحثه (اصول الشعر العربي) سنة ١٩٢٥(*). ترجع الافكار التي تكونت في ذهن مرجليوث حول صحة الشعر الجاهلي الى سنوات بعيدة قبل أن يكتب بحثه هذا (اصول الشعر العربي) سنة ١٩٢٥، ولعل بداية هذه الافكار كانت حين بدأ بتحقيق كتاب ارشاد الاريب المعروف بمعجم الادباء لياقوت، (بدأ سنة ١٩٠٧ وانتهى سنة ١٩٢٦) حيث قرعت ذهنه الأخبار المتناقضة حول حماد الراوية وخلف الاحمر واخبار الرواة الوضاعين والثقات. وقد كان ميله نحو الروايات المتعارضة حول كذب الرواة ومادعته المنافسة بينهم الى اتهام بعضهم الآخر. ولم يشأ مرجليوث أن يقف أمام هذه النصوص المتعارضة المتضاربة يحاكمها ويخرج بوجه الحق فيها، بل راح يلتقط منها ما يوهن الشعر الجاهلي، بل يتصيد الأفكار والأقوال والألفاظ التي يمكن توجيهها نحو الشك في الشعر الجاهلي. وبدأت تظهر نتائج طريقته هذه فيما كتب بعد ذلك، واتخذت كتاباته شكل الاشارات والاستطرادات الى الحديث عن انتحال في الشعر الجاهلي عندما يكتب موضوعات لا صلة لها بالشعر، مثل مقالته (محمد) في دائرة معارف الدين والاخلاق.

وكذلك حين أصدر كتابه عن محمد وظهور الاسلام Mohammad and the Rise of Islam المطبوع سنة ١٩٠٥، فقد كان يتحدث عن لغة القرآن، فيلتفت الى أن في لغة القرآن شبها كبيرا من لغة الشعر الجاهلي، ومادام الشعر الجاهلي في زعمه مصنوعا في كثرته، وضع على مثال القرآن، فانه لا يصح ان يقبل رأي العرب في الشعر الجاهلي. وطبيعي ان مرجليوث يفترض ان القرآن جاء بلغة جديدة لا صلة لها بالشعر الجاهلي، والا فما باله يرى أي شبه بين القرآن والشعر الجاهلي فيحمله على الانتحال، وكأن القرآن لم يكن من بيئة العرب ولم يتحدث بلغتهم، فاذا ماذكر شاعر جاهلي عادات العرب في الحج او الصوم اوذكر الافكار السائدة في الأديان السابقة، وجاء القرآن بهذه الألفاظ فان مرجليوث سرعان مايحمل ذلك على ان الشعر قيل بعد القرآن وعلى نسقه.

وبقيت فكرة الانتحال شغله الشاغل، فمارس الكتابة فيها، وواصل ابحاثه في هذا الميدان، فكتب سنة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧ في مجلة الجمعية الملكية الاسيوية بحثاً عن (الشعر المحمول على السموأل)، وفي سنة ١٩١١ كتب في المجلة نفسها مقالة عن (اصل الشعر العربي) وهي غير المقالة التي نحن بصدد عرضها بعنوان (اصول الشعر العربي) وفي سنة ١٩١٦ كتب في مجلة الجمعية الملكية الاسيوية ص ٣٩٧ متحدثا عن كتاب «الخصائص» لابن جني، فعرض الى فقرة وردت فيه حول شعر كتب في الطنوج في مديح النعمان، قد دفن في القصر واكتشف زمن المختار الثقفي. واستدل مرجليوث من هذا الخبر بان حماداً الراوية هو الذي اورد هذه القصة. ومادام حماد متهما بوضع الشعر ونحله، فان هذه القصة تدق مسمارا في نعش الشعر العربي القديم. وقال: ان القصائد التي دونها ابن اسحاق في السيرة النبوية قد وضعت وضعاً لأجل هذا الكتاب اما غير هذا من الشعر الجاهلي الذي يرويه اهل الكوفة فقد كان من تلفيق خلف الأحمر.[٢١]

وقد كانت حصيلة هذه الكتابات جميعا ان جمع افكارها واعاد صياغتها ووسعها في مقالته (اصول الشعر العربي) التي نشرها في مجلة الجمعية الملكية الاسيوية سنة ١٩٢٥ م . ولذلك فان صلة مرجليوث بقضية الشك في الشعر الجاهلي قديمة. رافقته طيلة حياته العلمية واستغرقت ربع قرن حتى تبلورت في بحثه هذا الذي نحن بصدد عرضه والحديث عنه. ولذلك فان افكار مرجليوث حول الانتحال والتي بثها في كتاباته الاولى كانت قد عرفت وانتشرت.

لقد تحدث مرجليوث في مقالته هذه عن امور كثيرة، تتعلق بالقرآن الكريم والرسول (ص) والموقف من الشعر والكهانة وشياطين الشعراء والكتابة والنقوش الحجرية واولية الشعر وشعراء المعلقات ودواوين القبائل والرواية وكيفية حفظ الشعر، وحاول انكار وجود كتابة في الجاهلية كما انكر ان يكون الشعر نقل بالرواية الشفوية، وشك في مرويات الرواة وجرحهم وقدم كل ذلك ليصل الى انكار الشعر الجاهلي جملة، وتجمل الحجج التي ساقها مرجليوث على انكار الشعر الجاهلي فيما يلي:

ان الشعر اما ان يحفظ بالكتابة او بالرواية، ورأى العلماء المسلمين أنه حفظ بالرواية في عهود الاسلام الاولى، ويستبعد ان يكون الشعر قد حفظ بالرواية لاسباب هي:

أ ـ يستوجب حفظ الشعر وجود جماعة من الرواة مهنتهم الحفظ وهو ينكر ذلك.

ب ـ ان الاسلام يجبّ ماقبله فالقرآن ذم الشعراء، وهذا سبب قوي لنسيان الشعر اذا كان قد وجد.

ج ـ ان الاشعار كانت تتغنى بانتصارات قبلية تثير الشحناء، ولما كان الاسلام جاء لتوحيد العرب، فانه كـان يحث على نسيـان هذا الشعر.

الفرض الثاني ان يكون الشعر قد نقل عن طريق الكتابة، ومع اقراره بوجود الكتابة قبل الاسلام فهو ينفي ان يكون الشعر قد حفظ بالكتابة لسببين:

أ ـ ان القرآن نفى ان يكون للجـاهليين كتـاب. ولو ان الشعر الجاهلي كان مكتوبا لوصلت كثير من الكتب.

ب ـ ان الأدب، يتطور من الشذوذ الى الانتظام وان الشعر الذي قيل إنه جاهلي هو مرحلة تالية للقرآن، لأن في القرآن سجعا وبعض الآيات فيها وزن، فينبغي ان يكون الشعر تطورا للقرآن لا سـابقا عليه.

ثم يقول ان الاسلام حدث عظيم وانفصال عن الماضي، ولم يكن الاسلام متسامحاً مع الوثنية بأية حال، بينمـا نجد الشعـر لسان الوثنية. فكيف يحفظون اشعارا تمجد نظاما ابطله الاسلام. ويعود فيقول ان هؤلاء الشعراء كانو مسلمين في كل شئ ماعدا الاسم.

ثم سـاق ادلة على عـدم صحة الشعـر الجاهـلي هي الادلة الداخلية:

١ ـ في الشعـر اشارات الى قصص ديني ورد في القـرآن وفيه كلمات اسلامية. وان الشعراء لايمثلون الدين الجاهلي وليس فيه جو الآلهة المتعددة بل فيه توحيد، وهذا الذي جعل الأب شيخو يعدهم نصارى. وأن هؤلاء الشعـراء يقسمون كـالمسلمين بـالله الواحد، وبالصفات التي ذكرها القرآن، وهؤلاء الشعراء موحدون ومطلعون على امور لايعرفها الا القرآن.

٢ ـ الدليل الثاني هو اللغة: فـاللهجات بـين القبائـل متعددة، والاختلاف بين لغة القبائل الشمالية واللغة الحميرية الجنوبية كبير، بينما جاء الشعر كله بلغة القرآن. وليس هناك لغة ادبية موحدة قبل القـرآن. وان الرواة الذين جمعوا القصـائد بلغـة واحـدة جعلوا الشعراء من ناحية ثانية يعبدون الله ولا يشركون به.

٣ ـ موضوعات القصائد: ان القصائد تتفق في طرق موضوعات واحدة تتكرر، مما يدل على انها نضمت بعد القرآن لا قبله، لانهم يبدأون قصائدهم بالغزل، والقرآن وصفهم بانهم في كل واد يهيمون ويتبعهم الغاوون.

ثم يتحدث بصورة عامة الى ان القرآن لم يشر الى الموسيقى، واذا كانت الموسيقى من مستحدثات العصر الأموي، فهل يعقل ان الوزن وجد عند العرب قبل الاسلام. وان التسلسل يقتضي أن يكون الرقص ثم الموسيقى ثم الشعر، والممالك العربية ذات النقوش كانت ذات حضارة ولكن ليس لها شعر فهل يكون للاعراب البـدو شعر متـطوروليس للمتحضرين شعـر ؟ ويخلص الى ان الشعر والنثـر المسجوع مشتقان من القرآن وأن الاعمال التي سبقت القرآن يجب ان تكون اقل فناً لا أكثر.

اما اسهامات مرجليوث في الشعر القديم نشرا وتاليفا وترجمة فأهمها مايلي: نشر حماسة البحتري بمعاونة جابر (لندن ١٩٠٩)، ونشر في مجلة الجمعيـة الملكية الآسيـوية، الشعـر المنحـول عـلى السمـوْال (١٩٠٦ ـ ١٩٠٧) وأصـل الشعـر العـربي (١٩١١) وأصـول الشعر العـربي (١٩٢٥) والبـطولة عنـد كتـاب العـرب (١٩٢٧)، والمعلومات التاريخية في ديوان البحتـري (مجلة تاريـخ الهند ٢٢ ـ ١٩٢٣)، وتحقيق معجم البلدان لياقوت في سبعة اجزاء (لندن ١٩٠٧) ثم طبع في منشورات لجنة حبيب التذكارية ١٩٣١، ثم في (القاهرة ١٩٠٨) والانساب للسمعاني (لندن ١٩١٢).

٦ ـ برووينلش : Erich Braunlich.

وبعد عام من نشر مقالة مرجليوث كتب برووينلش مقـالة يرد عليه ويفند مزاعمه بعنوان (عن الشعر الجاهلي) (الآداب الشرقية ١٩٢٧) وترجمها عبد الرحمن بدوي باسم (في مسألة صحة الشعر الجاهلي) (دراسات المستشرقين ص ١٣٠ ـ ١٤٢).

يتحدث برووينلش عن الشعر الجاهـلي عن خبرة لأنـه درسه وألف فيه وعاش اجواءه فهو يرد على حجج المستشرقين قبله الذين ينسبون اضطراب الرواية واختلاف رواية الابيات بتغيير كلمات فيه، ويرى ان ذلك امرا طبيعيا نظرا لثراء اللغة العربية بالترادفات، وان هذا الاختلاف كان وسيبقى مادامت الرواية التي نقل بهـا الشعر رواية شفوية، وقد زاد الامر سوءا عند تدوين الشعر وتقييده، فان

طبيعة الخط العربي تحتمل التصحيف ولذلك حرص العلماء المسلمون على نقل العلوم بطريق الرواية الشفوية من الشيخ الى مريده، وعدت هذه الطريقة هي المثلى في تحصيل العلوم الاسلامية. وقد رافق ذلك الاخذ عن الكتب ايضا. وفيما يتعلق برواية الشعر الجاهلي التي كانت حصيلتها المجاميع الشعرية التي وجدت لدى الرواة في عصر التدوين، فان عمر هذه القصائد يبلغ مائتي سنة قبل الاسلام على وجه التقريب، وقد تناول موضوع صحة هذا الشعر من قبل نولدكه والوارد ولايل ثم مرجليوث، وقد بنى مرجليوث حججه في انكار الشعر الجاهلي على الموضوعات التالية :

١ ـ العلاقة بين النقوش والاشعار.
٢ ـ العلاقة بين القرآن والاشعار.
٣ ـ الثقة في الرواة.
٤ ـ مضمون الشعر الجاهلي.

اما بالنسبة للنقوش في العربية الجنوبية فانها كانت تدل على حضارة اسمى من حضارة الاعراب الذين صدرت عنهم الاشعار، ولذلك فان مرجليوث رأى ان من غير المعقول ان يكون للبدو غير المتحضرين شعر بينما يُحرم منه أهل اليمن المتحضرون، ويرى برونلش ان الشعر لا يستتبع الحضارة وانما الامم البدائية اكثر شاعرية من المتحضرة، ويأتي بامثلة من النقوش الصخرية الرائعة عند قبائل البوشمن أو التي من العصر الحجري القديم في اوربا أو قصائد المعارضات والمناقضات التي نظمها الاسكيمو في جرينلند، وشعر الهجاء الذي نظمه سكان جزر سليمان الذي لا يقل اقذاعا عن شعر الهجاء العربي.

ويتناول اختلاف اللهجة بين عرب الشمال وعرب الجنوب الذي بنى عليه مرجليوث شكه في شعر شعراء اليمن، فيقول : ان في الامكان ان يكون عرب الجنوب يتكلمون لغتين اثنتين، وهذا لا يمنع مشاركة بعض الافراد في هذا الشعر، هذا اذا علمنا ان اللغة العربية الجنوبية ليست لهجة وانما هي لغة قائمة بذاتها، اما اللهجات العربية الشمالية العديدة فقد كان في وسعها ان تجتمع في لغة واحدة عالية وان هذه اللغة الموحدة يستشف منها اللهجات التي بينها النحاة واللغويون المتأخرون، وفي كتاب سيبويه وكتب الشواهد نماذج من شواذ الأبنية والتراكيب في كثير من الأبيات الشعرية.

ان القرآن يقف من الشعر موقفا رافضاً، ولكن فيه آيات تعتبر موزونة على هذا البحر او ذاك، ومن البديهي ان هذه الآيات لا تسمى شعرا، ولذلك فان النبي كان في غنى عن التفريق بين هذه الآيات والشعر، ذلك لانه كان على علم تام بالشعر بمعناه الاقدم.

وما كانت الايات القرآنية تذم الشعر، لو لم يكن هناك وجود للشاعر بمعناه المعتاد لنا وليس بمعنى الكاهن[٢٥].

ويتناول برونلش موضوع الكتابة التي أثارها مرجليوث فالقرآن يسال أهل مكة «ام لكم كتاب فيه تدرسون»[٢٦]. ويتوقع ان يكون جوابهم بالنفي، ويرى مرجليوث في هذا حجة مهمة على ان الشعر الجاهلي لا يمكن ان يكون مكتوبا، والا لامكن أهل مكة ان يذكروا عدة كتب، وليس المقصود وجود كتب اي كتب، كما ذهب مرجليوث وانما وجود كتب مقدسة يمكن مقارنتها بالقرآن، وكذلك فان حجة مرجليوث بانتقاء شعر مكتوب حجة فاسدة، لان اهل مكة وكذلك سائر العرب قد عرفوا الكتابة وكان لديهم نوع ما من الكتب.

اما بالنسبة لوجود موضوعات تقليدية في الشعر الجاهلي، وكذلك عدم وجود الترابط في تسلسل الأبيات، وذلك الذي يساعد على التزوير او اضافة أبيات او عدم تعيين ترتيبها، فان الانتقال الطويل للرواية الشفوية للشعر قد أدى الى سقطات للذاكرة حتى عند الرواة الشديدي التدقيق.[٢٧]

لا شك ان هناك انتحالا مقصودا في الشعر من قبل بعض الرواة، وقد أورد الوارد اخبارا عديدة، واضاف مرجليوث عددا آخر، ثم ان التحاسد بين الرواة يقدم لنا ضمانا كافيا على كل التزويرات المستندة الى براهين قد وصلت الينا، ولكن سير تشارلس لايل في تحقيقه لكتاب المفضليات[٢٨]. يفترض ان قسما من هذه الاخبار هو من اختراع منافسين حاسدين، ومن غير الصحيح ان نقول مع مرجليوث ان روايات اللغويين الشعرية هي تزوير، وان كل الاخبار التي تتهم الرواة بالتزوير هي صحيحة، ويدلل على عدم صحة مايتهم به الرواة بمثلين :

الاول الرواية المتعلقة بحماد الراوية والمفضل الضبي في مجلس المهدي بقصره في عيسى آباد، وسألهما عن قصيدة زهير بن ابي سلمى التي رواها المفضل الضبي واولها (دع ذا وعد القول في هرم) فرواها حماد منتحلا على البديهة بيتين ـ ويقال ثلاثة ـ قبل (دع ذا)، فلما اقسم المهدي على حماد ان يصدقه أقر بأنه الذي اضاف البيتين لقصيدة زهير، ويناقش برونلش هذه الرواية ويثبت

كذبها لان المهدي تولى الخلافة سنة ١٥٨ هـ وبنى القصر بعد ان صار خليفة، في الوقت الذي توفي حماد قبل ذلك بسنتين او ثلاث، سنة ١٥٥ هـ او ١٥٦ هـ. ويقول: ولايستطيع مرجليوث ان يتجنب هذا بقوله (ولا بد ان ذلك وقع قبل خلافته) لانه في كل هذا الخبر يظهر المهدي على انه خليفة فعلا، وبناء هـذا القصر انما تم بعـد توليـه الخلافة، ويحدد الطبري بناء القصر سنة ١٦٤ هـ [٢٩].

أما المثل الثاني الذي يقدمه بروينلش فهو حول اوزان الشعر التي وضعها الخليل بن احمد الفراهيدي، واستمدهـا من الشعر الجاهلي، وقد حاول مرجليوث ان ينفي عمل الخليل هذا بحجة ان احد معاصريه وهو برزخ العروض، الف كتابا حاول ان يثبت فيه ان هذا النظام كله وهم، ومرجليوث يستقي هذا الخبر من ارشاد الاريب لياقوت الحموي[٣٠]، ويقول بروينلش: «وبالرجوع الى المصدر الذي استقى منه مرجليوث الخبر وهو ياقوت ومصدره غـير المباشر ابن درستويه(المتوفي سنة ٣٤٧ هـ) ينكره كما يدل على ذلك قوله (كما زعم) وقوله (وكان كذابا)، والملاحظ ان مرجليوث يستند كثيرا الى الروايات الضعيفة او يقتطع بعضها من الخبر فيوجهه الوجهة التي يريدها.

وتمام الرواية لا تخدم الفكرة[٣١]، وهكذا تكون الرواية التي اعتمدها مرجليوث في انكار الشعر الذي اعتمد عليه الخليل وانكار عروض الخليل ايضا باطلة.

ويعلق بروينلش بعد هذا بقوله: «لهذا ينبغي علينا الا نستسلم للشك المفرط فيما يتعلق بالمادة الشعرية التي رواها اللغويون، ولا للافراط في الثقة العمياء فيما يتعلق بقدحهم بعضهم في بعض، وحقا ان بعض الرواة لهم سمعة سيئة ولكن الغالبية منهم تستحق الثقة».

ويبني مرجليوث على اضطراب نسبة بعض الاشعار لشاعر او آخر شكه في صدق الرواة جامعي الشعر، ولكن هذا في نظر بروينلش لا يقوم سببا في الشك، وانما هو نقص في كفاية منهج الرواة العلمي ومعلوماتهم، لا على عدم صدقهم، لان الامر هنا لا يتعلق بصدقهم في نقل المادة المجموعة نفسها، ولكن باختلاف نسبتها الى قائليها.

وتناول الجانب الديني في الشعر الجاهـلي،وهي الحجة التي بنى مرجليوث وغيره عليها رفضهم للشعـر، بأنـه لا يصور الدين الوثني وزعمـوا بان المسلمـين استبعدوا كـل مـا له صلة بـالدين الجاهلي، ويقول المؤلف ربما حدث هذا في بعض الاحيان، لكنه ينبغي علينا الا نبالغ في تقدير هذه التغيرات، وذلك لان البدو اصحاب هذا الشعر كانوا في كل الازمـان قليلي الحـظ من التدين، ولا يمكن ان يوضعوا في هـذا المجال في مستـوى الشعوب المتحضـرة اصحاب النقوش في العربية الجنوبية، وقد وصفهم القرآن الكريم بقلة الايمان واخبارهم في الجاهلية تدل على عدم تمسكهم بالدين مثل الحضر اهل مكة مثلا. ويرى المؤلف ان شعـر الاعراب لا يتـطابق مع الحيـاة الواقعية للعرب القدماء، وانما هو يكشف عن شكل الحضارة والحياة يتجاوز الحقيقة الواقعية، وينظر فيه بمنظور خاص وله نمط ادبي محدد[٣٢].

وبهـذا المعنى يفهم مقصـود الآيـة «وانهم يقـولون مـا لا يفعلون[٣٣]». ويقول: ولما كانت اللغة والوزن مشتركين بين اللهجات وثابتين جوهريا، فان الموضوعات المطروقة مشتركـة بين الشعـراء وثابتة نسبيا. ويسوق هنـا رأي جاسكـل Gaskel الذي يقول: «ان الأوثان الحاملة لخصائص القبائل لم تكن مألوفة في الشعر، بعكس الاعتقاد في المصير وفي علائم البخت وهو اعتقاد كان مشتركا، وفي مقابل (الله) الذي كان على الاقل من حيث الاسم ومن حيث التصور ايضا يسمو فوق كل القبائل في العصر الجـاهلي[٣٤]». ولذلك يعتبـر المؤلف ان ظهور اسم (الله) مرارا عديدة في الشعر الجاهلي امـرا طبيعيا، وان ورود لفظ الجلالة في الشعر ينبغي ألا يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر الجاهلي، وخاصة اسم (الاله).

اما الاشعار التي تتضمن تعابير قرآنية صرفة، وقـد ساق مرجليوث عدة أمثلة لذلك، فيجب كما يرى ألوارد ان يفحص عنها وعن السياق الواردة فيه، وعن اسم الشاعر المنسوب اليه، والتنبيه لذلك في كل حالة، ولذلك لايرى بروينلش ماذهب اليه الآخرون من ان بيت عبيد بن الابرص:

بـارك في مـائهـا الاله فمـا   يـبص منـه كـأنـه عـسـل

متأثرا بالضرورة بالاسلام، لان السياق كله (الابيات ٧ـ ١٢) يحمل طابعا بدوياً واضحاً جدا هو وصف الناقة، وفي مقابل ذلك فان بيت عبيد:

مـن يسـأل النـاس يـحـرمـوه   وسـائـل الله لا يخـيـب

يشتبه في انه منحول خصوصا وان احدى الروايات تضيف بيتين بعد هذا البيت يرد فيهما قوله «والله ليس له شريك» فان هذه الابيات تبدو مشكوكا في صحتها [٣٥]

بـالله يـدرك كـل الخـير والقـول في بـعضـه تـغـليـب
والله ليس له شـريـك عـلام مـا اخـفـت القـلوب

ويأخذ بروليش على مرجليوث انـه من الخطأ ان نعـد كل الاشعار التي فيها اشارات جاهلية جاء ذكرها في القرآن على انها اشعار اسلامية منحولة، فمن الممكن جدا ان تكون هذه الاخبار جزءا من (أساطير الأولين) الشائعة في الجاهلية، والتي أخذ كفار مكة على النبي (ص) ورودها في القرآن. ومن ذلك ذكر عاد وثمـود وارم في الشعر.

ويفترض مرجليوث ان النظام التقليدي للشعر ابتـداء من ذكر تجارب الغرام التي وقعت في مواضع عديدة، وانتقالا الى الرحلات والأسفار، وانتهاء بالتفاخر باعمال بطولية ذات طابع غير اخلاقي في الغـالب، انما هـو مستمد في الصـورة الواردة في القرآن الكـريم: «والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم في واد يهيمون وانهم يقولون مالا يفعلون»[٣٦].

ويرد بروينلش بـان هذا التـرتيب المزعـوم الذي ذهب اليه مرجليوث لا يتفق مع ماورد في القرآن الكريم، وانه من غير المحتمل ان يكون المسلمون قد اتخذوا شكل الشعر الممنوع صراحة وفقا لهذا النموذج، وارتفعوا به الى مرتبة عالية، والاولى أن يقال إن القرآن في هذه المواضع انما يجادل ضد شئ حاضر عنيد، هو شعر قـديم له تقاليد عريقة، وان الزمن الذي نشأت فيه هذه النماذج كان بعيدا جدا، الى درجة انه لا يمكن ان يكون احدها موضوعا لهجوم محدد. وفضلا عن ذلك فان تصور نماذج للقصيدة لم يكن امرا غريبا عن الشعراء.

وخير دليل يقدمه بـروينلش على قـدم القصائـد الجاهليـة وتقاليدها ومجافاتها لروح الاسلام، المراثي التي تسودها روح وثنية غير اسلامية، ويمكن ان تفهم على انها صورة من بقايا الجاهلية، لا على انها نتاج للحضارة الاسلامية كما ذهب الى ذلك مرجليوث، وكيف تكـون هذه الاشعـار اسلاميـة وهي تحض على الانتقـام وتمجيد المنازعات بين القبائل، وقد جعل الاسلام من أهم واجبـات المسلم القضاء على هذه العوائد الجاهلية او على الاقل نسيانها[٣٧].

ويرد بروينلش على مزاعم مرجليوث ـ وان لم يذكر اسمـه صـراحة ـ الذي ادعى ان الشعر الجاهلي منحول وضعه الرواة بعد الاسلام، يقول ولو كانت (كل الاشعـار الجاهليـة وربما الاشعـار السـابقة عـلى العصر الاموي) منحـولة، وانهـا صنعت في العصر الأموي، فانه لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في هذا العصر، لاتخاذ اللغة اداة مساعدة لتفسير القرآن، يقول: لماذا فضلوا اخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على اخذهـا من الشعر الاموي، لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي اقرب الى القرآن من لغة الشعر الأموي. وما كان لبروينلش ان يفهم طبيعة الشعر الجاهلي ويفهمه فهما دقيقا واضحا لولا تجرده من العصبية الدينية والعرقية التي وقع فيها غيره، ولولا دراساته الاصيلة في الأدب القديم.

لقد اسهم بروينلش في الدراسات القديمة الأدبية واللغـوية بجملة ابحاث منها:

اللغة العربية القديمة (مجلة اسلاميكا ١٩٢٥) والخليل وكتاب العين (اسلاميكا ١٩٢٦) وسيبويه الفارسي واللغة العربية (في كتاب تكريم اوبنايم ١٩٣٣) والنابغة الجعدي (٢٤، ٢٠٧) وتنظيم القبائل السياسي (١٩٣٣ ـ ١٩٣٤) والعربية والبدو (١٩٣٤.) وعن الشعر الجاهلي (الآداب الشـرقية ١٩٢٦) والاعشى (مجلة الاسـلام ١٤، ٢٥٣)، وابو ذؤيب الهذلي (١٩٢٩) وغير ذلك.

٧ ـ بلاشير Regis Blachere

وتناول بلاشـير في كتابـه (تاريـخ الادب العربي في العصر الجاهلي)[٣٨] رواية الشعر الجاهلي والاخبار المتعلقة به، وتحدث عن الكتابة وان بعضا من الشعر كان يكتب في الاسلام، الا ان رواية الشعـر استمرت شفـويا حتى عصر التـدوين، وتحدث عن الرواة وتجـريح حمـاد الراوية وخلف الاحمـر، وتـوثيق الرواة الآخـرين كالمفضل وابى عمرو بن العلاء حديثا متزنا لا يخرج عما جـاء في المصادر العربية، بعيدا عن الغلو والشطط. ثم تناول في موضع آخر من كتابه ماسماه بـ (قضية الشعر الموضوع)[٣٩]. وبلاشير في كتابه يـؤرخ للادب ولذلك فهو يعـرض لهذه القضيـة حسب ماأثـارهـا المستشرقون ومن هـذا حذوهم عـلى النمط التـاريخي. فيشير الى ماأثاره نولدكه من شكوك حول الشعر الجاهلي في دراسته السابقة التي ظهرت عام ١٨٦٤ وتابعه بعدها ألوارد بثماني كما يقول بلاشير، ولكن الوارد عرض الموضوع بدقة لم يتوصل اليها سلفه نولدكه وقد اسس الوارد حكمه على مبدأ يقول (ان القصائد المروية غير موثوق بصحتها سواء من ناحية المؤلف أو ظروف النظم او ترتيب الابيات)،

فمن الواجب اذا اخضاع كل اثر من القرن السادس واوائل السابع لفحص دقيق قبل قبوله، وتبقى الوسائل لهذا الفحص الدقيق هل تتوافر لدى الباحث، هذا هو الامر المشكوك فيه، وقد شايع جمهرة من المستشرقين نولدكه والوارد طوال ثلاثين عـاما، وظلت الحـالة على ماهي عليه، حتى جاء مرجليوث عام ١٩٢٥ بمقالته العاصفة بعنوان أصول الشعر العربي، التي بناها على عدم تبين الأخبار الجاهلية والشك في رواية الرواة والطعن بهم وان الشعر مشكوك فيـه، لانه لايصور المسيحية ولا الوثنية، وانما فيه توحيد كما جاء في القرآن، وكذلك رأى ان الشعر لا يمثل اللهجات، ولكن بلاشير يقف من هذه الفرضيات موقف المتسائل اذا لم يعتبر الشعر الجاهلي من الداخل والخارج سابقا لظهور النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فهل يصح التسليم بوجود كمية من الشعر اضيفت اليها اشعار منتحلة ؟ ام يجـدر بنا عـلى العكس رفض هـذا الشعـر كله لانـه وضـع بعـد الاسلام ؟

ويستمر بلاشير في عرض وجهات نظر المستشرقين ومناقشتها، وترجيح رأي على اخر ويعتبر المستشرقـين المعاصـرين لـ نولدكـه والوارد ومدرستيهما، يفسحون مجالاً واسعاً للشعر الصحيـح في الشعر المسمى بالجاهلي وهم وان لم يتبنوا نظرية مرجليوث الجريئة فقد وقفوا موقفا فيه تحفظ. وانهم يوافقون ويليام مارسيه ومن ورائه النقاد في عدم الامكان بصورة عامة الاستغناء عن هذه الكمية الهائلة من الشعر، وانه لدينا مقطوعات من الشعر الجاهلي لم يطرأ عليها الفساد، ولكن الاتفاق لم يكن اجماعيا على هذه الاثار التي سلمت من عوادي الزمن.

ويرى بلاشير انه على الرغم من ان طرق الباحثين المحدثين في النقد ادق من طريقة علماء المسلمين في القرون الماضية، ولكن هذه الطرق لم تنجح ولم تكن مجدية، فكثيرا مايتغلب الشعور بالشك على القدرة على البرهنة عليه، ويقول: نحن نشعر احيانا بوجود الانتحال اكثر من قدرتنا على البرهان على وجوده، ولابـد لاجل التمييـز بين الصحيح والموضوع ان تكون دراسة المعنى متطلبة لدراسة المبنى كالاسلوب واللغة، وان هذه تظل العنصر الاسـاسي في التمييز وان تقديرنا يظل ذاتيا، واننا عـاجزون كمـا قال المفضـل الضبي عن التفريق بين ماقاله حماد الراوية وماقاله خلف الاحمر.

ويرى بلاشير ان عملية فحص النصوص الشعرية الجاهلية يجب ان لا تقتصر على الشعر الجاهلي فحسب، بل يجب ان تمتد الى اثار معاصرة للاسلام او جاءت بعده بقليل، وان الانتحال لا يتناول الشعر فقط بل النثر ايضا، ولا بد من الاشارة الى ان هناك كمية من الآثار القديمة التي أنشدتها الرواية الشفهية والتدوين، امتـزجت بآثار منحولة ذات مظاهر مختلفة، ويحاول ان يسمى ما هو منحول، من ذلك الشعر المدسوس في سيرة ابن هشام وكتاب التيجان لعبيد بن شريه، وكتاب الاغاني، ويريد بذلك القطع المنسوبة الى العمـالقة والثموديين، وكذلك القصائد ذات الطابع الديني كقصائد ورقة بن نوفل وامية بن ابي الصلت، او قصائد متأخرة جدا ذات طابع سياسي وديني منسوبة الى اقرباء النبي صلى الله عليه وسلم، كـابي طالب وابنه علي، وكذلك بعض القصائد في روايات كرواية مجنون ليلى. ولا شك ان النقاد العرب السابقين قد فطنوا لهذه النصوص وأشاروا اليها، ويشعر بلاشير ان الوسائل النقدية تبقى غير يقينية او حاسمة، فهو يقر بعد ذلك (ولكن هذا كله ضرب من التخمين لا التاكيد، وهذا يدل على اننا مسوقون ايضا الى عدم الفصل في القضية، او التفتيش عن وسائل اخرى لابعاد النصوص المصنوعة).

ولكن بلاشير يؤكد ضرورة فرز القطع المنحولة واستبعادها التماسا للحذر، وبعد ذلك يمكن الاطمئنان الى اننا نجد انفسنا امام كميات من المقطوعات والقصائد التي يمكن اعتبارها انعكاسا للشعر الجاهلي بصورة عامة.

ويعـزو بلاشـير خلو الشعر الجـاهلي الذي وصـل الى عصر التدوين من اثر اللهجات الى فعل الرواة الذين جردوا هذا الشعر من كثير من الظواهر اللهجية، على ان هناك نصوصا بقيت محافظة على آثار لهجية في الصرف والتركيب والمفردات تعكس بامـانة مقـدرة المظهر البدائي للاثار الجاهلية.

ويقف عند ملاحظة المستشرقين بان الشعر الجاهلي لا يتضمن الافكار الدينية الوثنية الا بصورة ضئيلة، ويزعمون بان المسلمين

حذفوا كل ما من شأنه التذكير بعهود الوثنية، وان بعضهم زعم ان المسلمين استبدلوا كلمة اللات بكلمة (الله)، ولا يسلم بلاشير بسهولة بهذه المزاعم، ويقول إن تنقية الشعر من المظهر الوثني لم يؤد الى اختفاء تام للاشارة الى الطقوس الدينية في العصر الجاهلي، فان هناك كثيرا من مظاهر لاتزال باقية، واذا كانت نادرة فان الزمن قد عاد عليها، وان الشاعر الجاهلي كان إما قليل الانشغال بالامور الالهية، او انه كان حريصا على عدم مزجها باموره الدنيوية، اما الاستعاضة عن كلمة اللات بكلمة الله فهي غير مقبولة اذ ثبت اليوم ان استعمال كلمة الله كتسمية الهية عليا سابقة للاسلام.

ويرى بلاشير ان في هذا التراث الشعري الضخم من الشعر القديم الذي وصل الى أيدي الرواة في العراق يعبر بعامة عن روح الشعر الجاهلي. ولكن هل بقي هذا الشعر دون مساس أو تغيير، انه يرى ان علماء العراق قد اجروا في هذا الشعر الجاهلي اصلاحات ذات صبغة جمالية، اما تحديد مدى هذه الاصلاحات فأمر صعب وغير محدد، ومعرفة هذه الاصلاحات بدقة ليس في استطاعة أحد، وقد حدث ذلك بدافع مثل أدبي اعلى، واذا كان الذين اصلحوا في الشعر على درجة كبيرة من البراعة والمهارة، فان من الصعب التفريق بين المقلدات والعناصر القديمة.

لقد واجهت الرواة في عصر التدوين مجموعات من الشعر غير مرتبة. فقد تهيبوا الاختيار واكتفوا برصف النصوص المتعددة الى جانب بعضها دون محاولة دمجها في نص واحد، فأصبحت هناك اختلافات في الشعر بين راو وآخر تتعلق بعدد الأبيات وترتيب الأبيات ايضا، وطبيعة الشعر العربي من ان البيت وحدة معنوية قائمة بذاتها، يمكن تقديم بعض الابيات او تاخيرها دون الاخلال بالمعنى العام، ومن المدهش ان نجد تعدد الروايات واتساعها داخل البيت، ولا ريب في انها ناشئة عن ضعف الذاكرة اثناء الرواية الشفوية، وان عدداً قليلاً منها ناشئ عن عدم انتحال طريقة الكتابة او عن استبدالات في الترادفات، وليس هناك مايمنع ان تكون هذه الفروق الجزئية قديمة منذ العصر الجاهلي.

واخيرا يرى بلاشير ان الخلافات حول الانتحال لا اهمية لها، وانما المهم معرفة فيما اذا كانت مقطوعة ما، او قصيدة لا تنقض الفكرة التي كوناها عن الشعر الجاهلي بصورة عامة فعوضا عن ان تزعجنا انتحالات حماد أو خلف الاحمر، تصبح لنا مساعدا ثمينا. وبمقارنة هذه الاشعار بقصائد شعراء العصر الاموي مثل جرير والفرزدق، تظهر انها نتاج صادق للتقاليد الشعرية قبل الاسلام. واذا كان في هذه القصائد ميلا الى استعمال تقاليد قديمة ورواسم (اكليشيهات) جاهلية، فهذا مما لا نشك فيه ولكنها في الجملة لا تشوه مظهر القاعدة ولا العواطف التي تغنى بها الشعراء القدامى.

واذا كان النقاد العراقيون القدامى قد اقروا بعجزهم عن كشف انتحالات حماد او خلف فهل يصح الآن بعد مرور الف سنة ان نكون اكثر اصرارا منهم ؟ [10]. ويريد بلاشير بهذا العجز قول المفضل الضبي: (قد سلط على الشعر من حماد الراوية ما افسده فلا يصلح ابدا... فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل عنه ذلك في الآفاق، فتختلط اشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد، واين ذلك)[11]

وكانت اكثر اهتمامات بلاشير في الادب القديم منصبة على المتنبي، فكتب عنه دراسة بعنوان: المتنبي الشاعر العربي الاسلامي (مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٢٩) وشاعر عربي في القرن الرابع الهجري المتنبي، وقد تناول فيه الشاعر ونقاده بالتحقيق والتعليق والنقد (باريس ١٩٣٥ ونقله الى العربية د. احمد احمد بدوي) وابو الطيب المتنبي، بحث ادبي (باريس ١٩٣٦) ودراسة عن المتنبي (دائرة المعارف الاسلامية ٣) وهل للعكبري تعليق على ديوان المتنبي ؟ (مؤتمر المستشرقين ١٩٣٨) وحول تعليق على ديوان المتنبي (حوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩٣٨) اما عن غير المتنبي فدراسة عن الامير الأموي الوليد الثاني (المعهد الفرنسي بالقاهرة ١٩٣٥) ومجمل شاعرية العرب (الدراسة العلمية ١٩٣٨) وأهم مواضيع شعر الغزل على عهد الأمويين بدمشق (حوليات معهد الدراسات الشرقية ١٩٣٩).

وبمعاونة سوفاجيه: قواعد نشر وترجمة النصوص العربية (باريس ١٩٤٥) وابن القارح ورسالة الغفران للمعري (مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٤١) ونبذة عن النفس في القرآن (الساميات ١٩٤٨) وعلماء العراق في القرنين الثاني والثالث للهجرة (منوعات وليم مارسه ١٩٥٠)، ونبذة عن اسم الربع الخالي (المجلة الآسيوية ١٩٥١)، وترجمة جديدة للقرآن في ثلاثة اجزاء (باريس ١٩٤٧) وتاريخ الادب العربي (باريس ١٩٥٢) وقد نقله الى العربية د.

ابراهيم كيلاني) ودراسة أدب الامثال عند العرب (ارابيكا ١٩٥٤) وخطبة حجة الوداع (منوعات ماسينيون ١٩٥٦) وغير ذلك كثير.

وبعد أن عرضنا لأفكار المستشرقين ونظرتهم للشعر الجاهلي، فما الذي نخرج به، ليس في أفكارهم جديد عما قاله النقاد القدامى من علماء الرواية واللغة وما حفظه ابن سلام الجمحي في كتابه طبقات الشعراء، وابن هشام في السيرة النبوية وابن النديم في الفهرست، وابو الفرج الأصفهاني في مواضع كثيرة متفرقة من كتابه الاغاني، ان ماجاء به بعض المستشرقين - أقول بعضهم لان كثرتهم كانت احكامهم في حدود العقل والمنطق والواقع المعقول - وشايعهم فيه بعض غلاة العرب، في الغلو وافتراض الفرضيات على غير أساس، وبناء احكام تصورية عليها، فأنكروا وفق هذه الفروض المتوهمة الشعر الجاهلي، وبالغوا في الانكار، امثال مرجيلوث ومن شايعه، ولابد لنا كي نعرف الشعر الجاهلي حق معرفته، ان نلم الماما جيدا بكل ماكتب عن الشعر القديم، سواء ماكتبه النقاد العرب القدامى، او ماكتبه المستشرقون، كي نعرف تراثنا حق معرفته، ونستطيع ان نصونه على بينة، ولا تأخذنا عند علمنا به أمواج الشك وزوابع الافتعال.

ان في الشعر الجاهلي كما هو الحال في شعر الشعوب القديمة، الأصيل الصحيح والكثرة النقية، وفيه أيضا أبيات دخيلة وعبث مرده بعض الرواة الأعاجم او قليلي المروءة، وما كان افتعال هؤلاء لينال من البناء الضخم المتين، بل تناول أبياتا معدودة، او ترتيبا في ابيات بعض القصائد او زيادة هنا او نقصا هناك، او دمج قطعة بأخرى، سواء كان ذلك نتيجة خيانة الذاكرة، أم كان ذلك نتيجة خيانة الأمانة.

قلت: قد سبق النقاد القدماء الى نقد الشعر الجاهلي وفحصه وتمحيصه وخرجوا بنتيجة صريحة واضحة هي:

اولا: ان في هذا الشعر المنحول الموضوع الذي وضعه القصاص لتحلية أحاديثهم وامتاع سامعيهم في العصور العباسية، وكان القصاص يحبون ان يزينوا هذا القصص بالشعر، فوضعوا شعرا على لسان آدم، والأنبياء، والعرب البائدة أو شعرا يقتضيه الموقف القصصي، كما هو الشأن في كل موقف درامي من مواقف عنترة في سيرته الشعبية. وكان الناس يعرفون أن هذا الضرب من الشعر هو من نظم القصاص والشعراء الشعبيين.

ثانيا: وضرب من الشعر صحيح لاسبيل الى الشك فيه، وهو الذي أجمع العلماء الثقات على صحته، وكان لهؤلاء العلماء وسائلهم في معرفة الشعر، ومقاييسهم النقدية فلهم ذوقهم الشعري الذي اكتسبوه من طول الدربة، وحفظ الشعر، ومعرفة أساليبه[٤٢] وكان اجماع الرواة امر محقق لاسبيل لأحد ان يخرج عليه، ولذلك يقول ابن سلام: «وقد اختلف العلماء في بعض الشعر، كما اختلفوا في بعض الأشياء، أما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه»[٤٣] وقال: «وليس لأحد - اذا أجمع اهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شئ منه - أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صحفي». والذي يوثق هذا الشعر ويصححه وجوده في ديوان الشاعر او ديوان القبيلة، فقد دون هذه الدواوين العلماء الثقاة الأثبات.

ثالثا: وضرب آخر من الشعر مختلف عليه، وهذا الضرب لم يكن من الكثرة بحيث يضطرب فيه الناس، وانما يتعلق بأبيات قليلة معينة، او يتعلق بنسبة القصيدة الى الشاعر او الى غيره، وقد يكون هذا الشعر الذي يعد منحولا بالنسبة لراو، هو نفسه يعد صحيحا بالنسبة لراو آخر، فالخلاف اذن واقع في الحكم والرأي وذلك راجع الى اختلاف المصادر، او اختلاف المناهج. واذا نظرنا في الحجج التي قدمها المستشرقون عن الانتحال، نجدها تنحصر في النقاط التالية:

١ - هناك شعر منسوب لأمم قديمة بائدة لا يمكن ان يكون أحد رواه، وقد بالغوا فنسبوا شعرا لآدم او الى الانبياء. وهذا عرفه النقاد القدامى ونبهوا عليه،وانه من فعل القصاص وكتاب السير، وكانوا يضعونه في أحاديثهم لتزيين القصص، والناس تعرف ذلك.

٢ - ان الشعر لم يكتب وانما نقل بالرواية الشفوية، واستكثر بعضهم أن تكون الرواية الشفوية قادرة على حفظ هذا الشعر ونقله عبر العصور، وقد رد على هذه الحجة المستشرقون أنفسهم، واشادوا بحافظة العرب، وحرصهم على حفظ شعرهم باعتباره الفن الوحيد الذي احبوه واعتزوا به، وهم في هذا ليسوا بدعا بين الشعوب القديمة التي تحفظ شعرها، ولديها حافظة عجيبة مدهشة كالهنود واليونان، ولو عاش هؤلاء المنكرون في البيئات العربية، وأدركوا طبيعة هذه الامة، لوجدوا ان هناك حتى هذا العصر من يحفظ دواوين كاملة، ومجلدات ضخمة، وحين تقل الكتابة تقوى الحافظة بالمران، ونجد في حافظة المبصرين ومايروى عن ابي العلاء، والأزهريين أيضا، خير دليل في القديم، وحتى هذا العصر[٤٤].

٣ ـ تمسك بعض المستشرقين بالرواة الكذابين، وقالوا ان حمادا وخلفا الأحمر كانا يزيدان في الأشعار، وبالغوا في هذه الزيادة فسحبوها على أكثر الشعر الجاهلي وقد لحظ القدماء فعل الرواة الكذابين، وكان للعصبية بين رواة الكوفة ورواة البصرة أثرها في هذا الاتهام، وفي تضخيم ما أضافاه، وحقا عرف عن هذين الكذب وقلة المرؤة ولكن وراء هذين عشرات الرواة الثقاة الورعين المتشددين في مروياتهم، كأبي عمرو بن العلاء، والمفضل الضبي، والاصمعي، وأبي عمرو الشيباني، وغيرهم كثير، وكل ما أخذه المستشرقون عن حماد بيتين ـ وقيل ثلاثة ـ أضافهما على قصيدة زهير في مجلس المهدي، وحتى هذه الحادثة مشكوك في صحتها كما رأيت من مناقشة بروينلش للحادثة، على ان تزيّد الرواة كان منصبا على ابيات قليلة معروفة، او نسبة قصيدة الى غير قائلها، او اختلاف بيت عند المساءلة والاستشهاد.

٤ ـ وقال الغلاة منهم: ان الشعر الجاهلي لا يمثل الدين الوثني، ولا يمثل النصرانية او اليهودية، وقد رد عليهم بعض المستشرقين المنصفين بأن هذه الحجة باطلة، وباستقراء الشعر القديم.نجد أن هناك شواهد كثيرة، وقد ذكرها بعضهم في حجته على ان الشعر مصنوع لانه يحمل آثار الوثنية، ونظرة سريعة في كتاب الأصنام لابن الكلبي تبطل هذه الحجة، لكثرة ما فيه من شواهد شعرية عن اصنام الجاهلية وأوثانها، وقد اثبتت الدراسات الأكاديمية المعاصرة الكثير من آثار الوثنية والنصرانية في الشعر الجاهلي وان اثر الدين قد يظهر حين يضطرون للقسم، فقد أقسموا بالله الذي كانوا يقرون بربوبيته، واقسموا بالأوثان التي كانوا يقدسونها، على انها بنات الله أو أن لهن شفاعة، وذلك ما اشار اليه القرآن، اما اثر النصرانية فيكفي أن لويس شيخو عد ـ خطأ ـ كل الشعراء الجاهليين نصارى، لأنهم ذكروا الله، او التوحيد، او البيع، او الصوامع، او منارة الراهب، او ما كانوايجدونه من مشاهد في البادية، او على أطرافها، في العراق والشام، ونسى أن العرب كانوا على دين ابراهيم وفيهم الأحناف، وبقيت آثارها الحنيفية في شعرهم حتى قبيل الاسلام، وسواء أظهرت آثار الحنيفية عن عبادة واعتقاد، أم عن عادة وتقليد، ولا شك ان المسلمين ترفعوا عن رواية كثير من الشعر الذي فيه ذكر لأديان الجاهلية وأوثانها.

٥ ـ وعلى الضد من ذلك قالوا ان الشعر الذي فيه أثر ديني، او الفاظ لها مدلولات دينية، مثل: الله:، والرحمن، والقيامة، والحساب، ونوح، والأمانة، وقبلة القصاد، والدنيا، والآخرة، وقصة الفيل، والزبانية، وغير ذلك، وقالوا انه من صنع المسلمين، وانه شعر اسلامي منحول على الجاهليين.

أليس هذا من اثر الدين الجاهلي، وأثر النصرانية، وأثر الحنيفية، وان العرب كانوا يعرفون القصص الديني القديم ويرددونه في أشعارهم، وكانوا يسمون هذه القصص أساطير الأولين، وفي القرآن الكريم على لسان المشركين: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملي عليه بكرة واصيلا»(٤٥)، وقوله: «قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الأولين»(٤٦)، وقد تكرر ذكر الأساطير في هذا المعنى في القرآن الكريم تسع مرات(٤٧). وحجة وجود الدين في الشعر الجاهلي تناقض الحجة السابقة التي تزعم ان الشعر يخلو من ذكر الدين.

٦ ـ وقالوا ان الشعر الجاهلي منحول لأنه لا يمثل اللهجات التي كانت قبل الاسلام وانما جاء بلغة قريش التي جاء بها القرآن. وهي حجة لاتدل على استقراء الشعر الجاهلي او علم به، فقد بين النحاة واللغويون قديما الفروق اللغوية في الشعر، وفي كتب اللغة شواهد كثيرة على اختلاف اللهجات(٤٨)، وهناك فروق لهجية تتعلق بالامالة، والتفخيم، والادغام، والاظهار، فهي لاتظهر في الشعر ولا تؤثر على وزن الشعر ومعناه، أما الذين بالغوا وقالوا ان شعراء اليمن ينظمون بلهجة قريش، فقد تناسوا ان الهجرة من الجنوب كانت قديمة قبل الاسلام بزمن طويل، وان عرب اليمن ساكنوا عرب الشمال العدنانيين في العراق، والشام، وكندة، ويثرب، واتخذوا لهجة عرب الشمال لغة ادبية، وان لغة اليمن القديمة تنحّت ونسيت، بدليل ان الوفود التي تفد من عرب اليمن الى النبي (ص)، كانت تتحدث بلغة ليس بينها وبين لغة قريش ـ اللغة الأدبية ـ حجاب، ولم يجدوا حاجة لوسيط او مترجم، وان اللغة الأدبية الموحدة كانت قد استقامت للعرب قبل الاسلام بزمن طويل، بفضل الاسواق، والحج، ومجالس الملوك الادبية، في الحيرة، والشام، وكندة، وقد بقيت الفوارق اللهجية موجودة في الشعر دون ان يكون لها اثر يحجز الفهم، وكانت هذه الفروق تتضح في الألفاظ وطريقة النطق، أما الحركات فانها لا تظهر في الشعر، وخاصة بعد ان نقل الى مرحلة التدوين، ونجد في آراء

المستشرقين برويئلش ولايل التي مرت خير رد على مزاعم مرجليوث ومن حذا حذوه.

هذه هي اهم الحجج التي الح عليها المستشرقون، وقد تناول الدكتور طه حسين اراء المستشرقين الذين سبقوه او عاصروه، فاعاد صياغتها وبالغ في اهميتها، والح على جوانب منها، ومال الى الغلو في الشك، والمبالغة في اطلاق الاحكام، والتعميم واصطياد الشبهات وتضخيمها، وقد يسعفه أحيانا شاهد مضطرب، ولم يوفق في احيان كثيرة في ايجاد شاهد او دليل على بعض احكامه وتعميماته.

وقد قامت بعد ذلك دراسات، وحققت دواوين، ونشر عدد كبير من كتب التراث القديم، ومن خلال استقراء الشعر الجاهلي، أثبتت الدراسات العلمية أن كل الحجج التي تمسك بها غلاة المستشرقين، ومن والاهم، في الشك في الشعرالجاهلي، أضحت باطلة، وأثبتت هذه الدراسات ـ ان الشعر الجاهلي ـ وهو ذخيرة هذه الامة وسجل امجادها ـ لم يكن في يوم ما ألعوبة بيد قلة من الرواة الكذابين، وان الدين الجاهلي والأديان الأخرى ممثلة في هذا الشعر، وان اللهجات لها وجودها وبقاياها وان.... وان...... وقد قامت كذلك وما زالت دراسات علمية حول تاريخ الجاهلية، وحياة العرب واللغة العربية[٢٢]، وكل الموضوعات التي أثيرت حولها الشبهات، كما قامت دراسات ناضجة حول أعلام الشعراء الجاهليين، وبذلك لم يعد هناك مجال لرجم الشعر الجاهلي بالظنون والافتراضات.

وقد كان الشعر الجاهلي، ومازال، وسيبقى كنز العربية، وأروع شعر قالته العرب، لم يبلغ شأوه شعر تالد اومتأخر او حديث، وهو ديوان العرب وحرز لغتهم، وسر بيانهم، وحصنهم الحصين، اليه يعودون، وبه يلوذون حين تلم بالامة مصائب الشتات، وبلايا الضياع، والتفسخ والتخنث، فيجدون فيه البطولة والرجولة والفروسية الحقة، والمثل العليا، والخلق الكريم، ولو لا هذه الخصال الكريمة التي لازمته، ما استمر ينشد في الاسلام، ويسمعه النبي الكريم، ويوصي بتعليمه وحفظه جلة الصحابة، وقادة المسلمين، وبقي في الاسلام نموذجا يقلد، ومثلا يتبع، وقدوة يحتذى وقد كبر على بعض الشعوبية في القديم والحديث، ان تبحث في تراثها فلا تجد لها مثل هذا المجد التليد، والتراث الخالد، والفن الأصيل، فراحت تعمل فيه معاول حقدها هدما ورفضا وشكا، وهيهات أن تنال منه، فلم تضره (وأوهى قرنه الوعل).

الهوامش

(١) هذا البحث هو الفصل الاول من كتاب (حول الشعر العربي) لنولدكه، المطبوع في هانوفر ١٩٦٤، ص ١ ـ ١٤، ترجم البحث بعنوان (من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم) عبد الرحمن بدوي في كتاب : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، طـ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩، ص ١٧ ـ ٤٠.

(٢) الترجمة العربية، ص ٢٢.

(٣) راجع هامش المترجم ص ٢٤.

(٤) ويمثل لذلك بقول امرئ القيس الذي جزم (اشرب) بسكون الباء في غير موضع الجزم :

فاليوم اشربْ غير مستحقب اثما من الله ولا واغل

(٥) اقول : هذا جهل فاضح من نولدكه بطبيعة الحياة الجاهلية، فالجاهليون يذكرون الله لانهم كانوا يؤمنون به، وكانوا على دين الحنيفية دين ابراهيم، وانما جاء الشرك من تقديسهم معبودات مع الله، كانوا يتخذون الاصنام شفاعات تقربهم الى الله، وهذا ما ينص عليه القرآن الكريم، قال تعالى : «وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» (سورة الزمر ٣)، وهم يؤمنون بالله الخالق القادر «ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله» (الزمر ٣٨، لقمان ٢٥). اما ان يستبدلوا اسم الله باسم اللات فهذا ما يخالف طبيعة الشعر ووزنه، ويخالف المعنى والسياق المطلوب وهم كانوا يقسمون بالله، واذا ذكروا الاوثان ذكروها وانها دون الله كما يقرر ذلك اوس بن حجر حين يقسم : (ديوانه ص ٣٦).

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله إن الله منهن اكبر

(٦) بدوي، المصدر نفسه الصفحات : ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠.

(٧) ترجمها عبد الرحمن بدوي بعنوان : ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة في كتابه السابق ص ٤١ ـ ٨٦.

(٨) بدوي، دراسات المستشرقين، الصفحات : ٤٤، ٤٧، ٤٩.

(٩) السيوطي، المزهر، ١ : ٢١، ٢ : ٢٢٧، ٢٤٤ والترجمة ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٠) يشير الى شكوى المفضل الضبي من حماد الراوية : سلط على الشعر من حماد... راجع الرواية في الاغاني ٨ : ٩٢.

(١١) بدوي، ملاحظات... الصفحات : ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٧١.

(١٢) في مقدمة كتابه في القصائد العربية القديمة، ص ١١.

(١٣) بدوي، دراسات المستشرقين الصفحات : ٧١، ٧٤، ٧٨، ٨٥، ٨٦.

(١٤) واعيد (تصويره) سنة ١٩١٤، ١٩٢٣، وطبع ثانية سنة ١٩٣٠ بمطبعة جامعة كمبرج. وترجمه عن هذه الطبعة الثانية صفاء خلوصي، ترجم القسم العباسي سنة ١٩٦٤ قبل القسم الجاهلي الذي صدر في بغداد سنة ١٩٦٩.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحات : ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٤.

(١٦) يحيل نيكلسون الى دراسة فون كريمر (حول اشعار لبيد) في مجموعة جلسات اكاديمية، فينا سنة ١٨٨١، ج ٩٨، ص ٥٥٥ وما يليها.

(١٧) تاريخ العرب الادبي، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٨) راجع مقدمة لايل ترجمة حسين نصار ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٠) ديوان عبيد بن الابرص، طـ لايل، الصفحات : ٢٧، ٥٢، ٥٣، ٧٨، ٨٠، ٨٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢ وانظر الترجمة، ص ١٦.

(٢٢) الاغاني ٩ / ١١٩ وديوان الاعشى ص ٢٢٩ طـ محمد حسين.

(٢٣) مقدمة ديوان عبيد بن الابرص، الترجمة العربية، ص ١٦ وانظر الهامش.

(*) ترجمت البحث مع تعليقات عليه وتصدير في قضية الانتحال سنة ١٩٧٧ وصدرت الطبعة الاولى سنة ١٩٧٨، ثم صدرت الطبعة الثانية دون علمي سنة ١٩٨١ في بيروت، وكان الصديق الدكتور عبد الله المهنا قد ابلغني حين اطلع على ترجمتي انه ترجم البحث ايضا، وتاخر نشره ضمن كتاب «قضايا الادب واللغة» الذي اصدره قسم اللغة العربية بجامعة الكويت سنة ١٩٨١، الصفحات : ٢٥ ـ ٣٠٥، ثم ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان «نشاة الشعر العربي» ضمن كتاب دراسات المستشرقين ص ٨٧ ـ ١٢٩.

(٢٤) راجع مصادر الشعر الجاهلي ص ٣٥٢.

(٢٥) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٤.

(٢٦) سورة القلم ٣٧.

(٢٧) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٥.

(٢٨) الجزء الثاني ص ١٩.

(٢٩) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٦.

(٣٠) ٢ / ٣٦٦.

(٣١) راجع ترجمتي لأصول الشعر العربي والتعليقات عليه.

(٣٢) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣٣) سورة الشعراء ٢٢٦.

(٣٤) قلها وزن : بقايا الوثنية العربية، ص ٨٤ سنة ١٨٨٧، عن بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٣٨.

(٣٥) ديوان عبيد بن الابرص، طـ لايل، ص ١٩، القصيدة ٣، البيت ١١، انظر كذلك ص ٨.

(٣٦) الشعراء ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٣٧) بدوي، دراسات المستشرقين، ص ١٤١.

(٣٨) صدر بالفرنسية عام ١٩٥٢، وترجمه ابراهيم كيلاني سنة ١٩٥٦ تاريخ المقدمة.

(٣٩) انظر الصفحات : ١٠١ـ ١١٧ـ ١٧٦ ـ ١٩٣ من الترجمة العربية.

(٤٠) تاريخ الادب العربي، الصفحات : ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣.

(٤١) الاغاني ٦ / ٨٩، طـ دار الكتب المصرية.

(٤٢) مصادر الشعر الجاهلي ص ٤٦٥ ـ ٤٦٨.

(٤٣) طبقات الشعراء ص ٦.

(٤٤) من اعاجيب ماعرفت في جودة الحفظ وكثرته من الادباء والمثقفين المرحوم الشاعر جاسم الجبوري، والاستاذ كمال الجبوري، واستاذي الجليل الدكتور جميل سعيد، والاستاذ الدكتور محمد الطيب المجذوب من السودان فهم يحفظون الشعر القديم الجاهلي والاسلامي والعباسي جله ان لم اقل كله.

(٤٥) سورة الفرقان ٥.

(٤٦) سورة الانفال ٣١.

(٤٧) الانعام ٢٥، والنحل ٢٤، والمؤمنون ٨٣، والنمل ٦٨، والاحقاف ١٧، والقلم ١٥، والمطففين ١٣.

(٤٨) (انظر في هذا كتاب : الادب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة ـ هاشم الطعان، وفيه تفصيل واف لهذه القضية، والكتاب اطروحة دكتوراه من جامعة بغداد.

(٤٩) انظر كتاب : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ـ جواد علي.

د. ديتر بيلمان
استاذ مساعد في جامعة لايبزيج «كارل ماركس» جمهورية المانيا الديمقراطية

ملاحظات حول نشوء بعض العناصر الأولية لعلم الحضارة عند العرب

تمهيد لابد منه

من الخصائص المميزة لعصرنا هذا ان العلوم الحديثة تنظر الى التطور الاجتماعي بعملياته المعقدة المتباينة ومراحله المختلفة نظرة شاملة محاولةً ان تدرك وتستوعب حياة المجتمع ومسار تطوره جملةً وان تفهم جميع الجوانب الحياتية للمجتمع عن طريق النظر الشامل الى علاقاته الداخلية والخارجية لكي تستنتج من هذه النظرة خبرات جديدة ومعلومات مفيدة تخدم تقدم البشرية الاجتماعي نحو الافضل. اما الجوانب الحياتية او الميادين الرئيسة التي يتبين من خلالها التقدم الاجتماعي في عصرنا فهي الاقتصاد والسياسة والعقائد (او الايديولوجيا) والثقافة او الحضارة. وجميع هذه الجوانب مرتبطة بعضها بالبعض الاخر ارتباطا وثيقا لا يمكن تجزئته، فكل واحد منها يتعامل ويتكامل مع الجوانب الأخرى، وكل واحد منها يفترض ويشترط وجود هذه الجوانب الاخرى ويتأثر بها، وجميعها تخضع لعملية مستمرة من القبول والعطاء ومن الصيرورة والتطور نطلق عليها اسم «المجتمع» او الوجود او الكيان الاجتماعي هذه من ناحية الوحدة والشمول اللذين تتصف بهما العمليات الاجتماعية في كل مجتمع، اما من الناحية الاخرى فيمتلك كل واحد من الجوانب الاربعة المذكورة خصائصه وصفاته المميزة التي تختلف مظاهرها وقوانين تطورها وطرق سيرها ومذاهبها وتأثيراتها على المجتمع المعين بعضها عن البعض. وتحديد هذه الخصائص وتبيينها والتعبير عنها واكتشافها وابداعها هي مهمة العلوم الخاصة التي تهتم بهذه الجوانب وتعالجها ويبدو من المنطقي والبديهي ان المعلومات والمعارف والخبر الخاصة بالمجتمع تزداد كلما تعمقت العلوم المعنية في مواد اختصاصها وادركت خصائصها الدقيقة ومميزاتها البارزة من ناحية وكلما تشابكت في الوقت نفسه مع العلوم الاخرى الخاصة بالجوانب الاخرى للمجتمع وكلما تم تقويم كل نتيجة علمية من حيث خصوصيتها وشموليتها.

اما هذا البحث المتواضع فانه ينوي اثارة موضوع الجانب الرابع للمجتمع، أي الجانب الذي نسميه بالحضارة او الثقافة دون محاولة لتحديد مفهوم «الحضارة» او «الثقافة» التي وضعت لها - كما تعرفون - تعريفات عدة وتفسيرات جمة وتأويلات لا تحصى. ماأريده هو التطرق الى الجانب المهم من المجتمع، القديم قدم الانسانية ذاتها، والذي لم يبدأ وصفه ومعرفته عن طريق العلم الا مؤخرا اي خلال المائة سنة الماضية فقط، واعني به علم الحضارة او الثقافة.

وقد يتساءل المرء عن معنى علم الحضارة أو الثقافة، فالعلم والحضارة شيئان متكاملان متلازمان... اليس العلم وجهاً من اوجه الحضارة ؟ ثم أليست الحضارة تنمو وتتطور وتزدهر عن طريق العلم والمعرفة البشرية ؟ ... وهذا تساؤل مشروع ان الحضارة اشمل تعبير عن النشاط البشري المبدع، ولكن هذا لا يتطلب العلم والمعرفة كما تتطلبهما الميادين او الجوانب الاخرى للمجتمع، كالاقتصاد الذي تتفرع عنه العلوم الطبيعية والتطبيقية، مثلا، والسياسة التي تتفرع عنها علوم القوانين والحقوق، والعقائد او الايديولوجيا التي تتفرع عنها جميع العلوم الفلسفية. فما الذي تتطلبه دراسة الحضارة او الثقافة ؟ ماهي العلوم التي تتفرع عنها وكيف يمكن ان تكون الحضارة نفسها موضوعا او هدفا لعلم من

العلوم ؟ والحقيقة لا نجد هذا العلم مذكورا في تصنيف العلوم عند اليونانيين القدامى - كأرسطو طاليس مثلا (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) - كما لانجد ذكرا لهذا العلم في تصنيف العلوم عند العرب في ظل الاسلام ابتداء من العلامة الفارابي (الذي توفي ٣٣٩ / ٩٥٠) ومرورا بأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي الذي انتهى من تأليف كتابه المعروف «كتاب مفاتيح العلوم» في سنة ٣٨١ / ٩٩٧، وانتهاء بعبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ / ١٣٣٢ - ١٤٠٩) الذي يتحدث في الباب السادس من المقدمة عن «العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الاحوال»[1].

ولا نجد اشارة الى هذا العلم في الفهارس المكتبية المشهورة في التراث العربي الاسلامي، واذكر منها كتاب الفهرست لابن النديم البغدادي (٣٢٥ - ٣٨٥/٩٣٩ - ٩٩٥ أو ٩٩٨) وكتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة لاحمد بن مصطفى بن خليل طاش كبري زادة، المتوفي في عام ٩٦٨ / ١٥٦١ والذي الف هذا الكتاب في موضوعات العلوم وهو اشبه بموسوعة ببليوغرافية رتبت فيها الكتب وفقا لنظام معين في تصنيف المعرفة والعلوم.

ولكن عدم وجود علم الحضارة في المصنفات القديمة لا يعني ان معرفة الحضارة أو الثقافة لم تكن قد تكونت بعد في تلك الازمنة السابقة، وانما العكس هو الصحيح. فثمة الكثير من العناصر الاولية، في بطون الكتب المعنية، التي تشير الى ان الوعي الانساني لماهية الحضارة قد تطور مثلما تطورت الحضارة او الثقافة نفسها في العصور المتتالية. ولكن المشكلة كما تبدو لنا في وقتنا الحاضر - تتمثل في ان هذا الوعي لم يكن قادرا على استيعاب الحضارة أو الثقافة ككل، وانما ادركها في اجزائها المختلفة وجزئياتها الدقيقة احيانا، الامر الذي جعل موضوع الحضارة أو الثقافة معقدا للغاية بحيث لم يتبين من خلال هذه الجزئيات جوهر الحضارة ووظيفتها كجانب من جوانب المجتمع الاربعة المذكورة كما نعرفها اليوم. وهذا ما يقصده على سبيل المثال الفيلسوف المفكر الالماني الكبير يوهان جوتفريد هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) في كتابه المعروف «افكار عن فلسفة تاريخ الانسانية»عندما يقول «الثقافة - الحضارة (Cultur) لا يوجد شئ يتعذر تحديده اكثر من تلك الكلمة ولا شئ أشد خطأ وإغراءً من تطبيقها على الشعوب جمعاء والعصور شتى»[2].

ويشير هيردر «بافكاره» هذه بشكل خاص الى شعوب آسيا و «الممالك العربية» بتعبيره الخاص وهو يذهب إلى أن مستوى المعرفة الذي بلغته اوربا حتى ذلك الحين غير كافٍ لدراسة التطور الحضاري - الثقافي التاريخي والمنجزات المادية والفكرية لهذه الشعوب ويتوجه هيردر بنداء الى معاصريه قائلا:

«يشترط التاريخ وجود بداية لتاريخ الدولة كما تشترط الحضارة او الثقافة ايضا وجود بداية. وما اشد غموض تلك البداية عند جميع الشعوب التي تأملنا فيها. ولو كان صوتي مقنعا لاستخدمته في تشجيع كل باحث ذكي في التاريخ على دراسة اصول الحضارة في آسيا حسب اشهر ممالكها وشعوبها دون فرضية مسبقة ودون دعوة الى استبداد الرأي الخاص لشخص واحد»[3].

وعندما نقوم بدراسة موضوع علم الحضارة - دون استبداد الرأي الخاص - فأن الأمر لايقتصر على النظر الى آثار المتغيرات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية في الكيان الاجتماعي ككل، وانما يجب علينا ان ننظر كذلك الى طبيعة هذا التقدم الحضاري التاريخي الذي احرزه المجتمع بفضل العلوم وتأثيرها عليه. وفي ضوء هذه الاعتبارات ننظر الى الحضارة أو الثقافة بوصفها نشاطاً انسانياً ابداعياً واعياً يقوم به الافراد والجماعات والطبقات والامم والمجتمع ككل، ويتحقق في ميادين الانتاج المادي والروحي من اجل استيعاب العالم، وتخلق من خلال عملياته التطورية قيم مادية وروحية ذات اهمية بالغة بالنسبة للمجتمع وهي تحفظ وتوزع وتتبادل وتستوعب. كما ان الحضارة أو الثقافة هي مجموع او جملة هذه القيم التي يتحقق فيها ذلك النشاط الانساني الابداعي[4].

عناصر اولية لمفهوم الحضارة أو الثقافة في بعض النصوص العربية

كانت هذه المقدمات ضرورية لادراك الافكار المقصودة في معالجة الملاحظات التالية حول نشوء بعض العناصر الاولية لعلم الحضارة أو الثقافة عند العرب.

ونعني بالعناصر الاولية تلك الاجزاء من مفهوم الحضارة أو الثقافة التي تعرضت، شأن جميع المفاهيم الفلسفية، لتطور مستمر والتي نشأت في الفكر العربي منذ قرون عديدة بشكل بدائي او ارهاصي ولم تكن في تلك المرحلة كاملة متطورة بل كانت مجرد افكار نظرية. وربما كانت حصيلة تجارب عملية عن الحياة ولكنها لم تشكل

مفهوم الحضارة او الثقافة العلمي بأجزائه الكاملة المتشابكة، كما نفهمه في ضوء العلوم الاجتماعية المعاصرة. وما من شك في ان مفكري الحضارة العربية الاسلامية جاءوا بمثل هذه الافكار بكثرة وتطرقوا الى مواضيع العمران والتمدن والحضارة والثقافة في اغلب الاحيان، ولكنهم لم يعيّنوها ولم يسموها علما خاصا. ولكن كثرة الافكار المتعلقة بجميع ميادين المعارف الانسانية تضطرنا الى الاقتصار في البحث على بعض الاعمال المختارة لبعض المفكرين القلائل. هذا من ناحية، ومن الناحية الاخرى نجد أنفسنا مضطرين ان نركز البحث على بعض الملامح او الموضوعات المهمة التي توضح تلك العناصر الاولية كل الوضوح. وقد اخترنا لهذا الغرض ثلاثة اعمال من ميادين الفلسفة والجغرافية وعلم الاجتماع او الحضارة، وكلها اعمال معروفة كان لها دور مهم في الفكر العربي الاسلامي، وهي تعالج في ما تعالج موضوعات متعلقة بزراعة النبات وحراثة الارض. وسنذكرها حسب نشأتها التاريخية:

رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا :

اختلفت آراء العلماء والمؤرخين في الاخوان ومذاهبهم بطبيعة الحال، ولكنهم لاخلاف في أن لهم دورا بارزاً في الفكر الفلسفي عند العرب ولم نسمع عن رسائلهم قبل سنة ٣٣٤ هـ وقد كان القرن الرابع الهجري ذلك القرن الذي ازدهرت فيه العلوم والثقافة بشتى انواعها، وقد انتشرت في هذا العصر العلوم اليونانية ونقل العرب عنها واستفادت علومهم الاصيلة منها.

كتاب آثار البلاد واخبار العباد لزكريا بن محمد بن محمود القزويني (٦٠٠ ـ ٦٨٢ / ١٢٠٨ ـ ١٢٨٣) الذي اشتهر بكتابه الاخر المعروف بكتاب **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** وهو موسوعة رائعة لحضارة (او ثقافة) ذلك العصر.

مقدمة ابن خلدون المشهورة التي هي المدخل لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، وتعد مرجعا لا غنى عنه لكل الدراسات الاجتماعية الحضارية عند العرب.

اما الموضوعات او الملامح التي سنتطرق اليها فهي تتعلق بعلوم النبات والفلاحة والحراثة في نظر هؤلاء المفكرين الذين بينوا اهمية هذه العلوم او الصناعات بالنسبة للحضارة او المجتمع. ويمكن ان نعتبر هذه الآراء عناصر اولية لعلم الحضارة. ويتضح هذا عندما نحللها من حيث مضمونها ووضعها ضمن الآراء الاخرى المتعلقة بهذا الموضوع. ومن هذه الناحية، ثمة ثلاثة عناصر تبدو مهمة بالنسبة للهدف الذي نتوخاه في هذا البحث. وهي تتبلور في نصوص هؤلاء المفكرين على السواء:

العنصر الاول:

الشمولية التي يتميز بها مفهوم الحضارة او الثقافة. وتنطلق هذه الشمولية من الضرورات والحاجات التي تواجه الانسان في نشاطه الاجتماعي.

العنصر الثاني:

القوة النشطة المبدعة للانسان الفرد وهو يمارس نشاط حياته في المجتمع مع الافراد الاخرين.

العنصر الثالث:

تكامل الوجود البشري عن طريق الفكر والتعلق بوصفه الهدف المشترك الذي يربط بين افراد المجتمع.

١) شمولية الضرورات والحاجات:

ان احدى المميزات البارزة لمفهوم الحضارة او الثقافة شموليته، فهو يشمل إنتاج جميع القيم الفكرية والمادية للانسانية. إنه يشمل مايسمى بالحضارة الفكرية او الروحية كالافكار الفلسفية والقيم الاخلاقية والجمالية والصور الفنية الخ... ومايسمى بالحضارة المادية، أي مجموع القيم المادية، ونعني بها تلك الاشياء الملموسة التي تجد فيها الافكار الجديدة تعبيرها المادي. وتنتج هذه الشمولية من واقع الحياة البشرية في المجتمع وتعكس بالدرجة الاولى الضرورات والحاجات التي يجابهها الفرد والمجتمع ككل في مساره الاجتماعي.

ويشير اخوان الصفا في رسائلهم الى هذه الحاجات والضرورات عندما يذكرون في الرسالة الثامنة الصنائع العملية والغرض منها. وهم في الفصل المتعلق بمراتب الصناعات يعدون الحراثة في المرتبة الاولى بين الصناعات الاخرى القائمة على الضرورة.

«واعلم يا اخي بان من هذه الصنائع ما هي بالقصد الاول دعت الضرورة اليها ومنها ماهي تابعة لها وخادمة ومنها ماهي

متممة لها ومكملة ومن الصنائع ماهي جمال وزينة. فاما التي بالقصد الاول فثلاثة:

وهي الحراثة والحياكة والبناء... وايضا لما خلق الانسان محتاجا الى القوت والغذاء. والقوت والغذاء لا يكونان الا من حب النبات وثمر الشجر دعت الضرورة الى صناعة الحراثة والغرس...»[٥].

وقد جاء في الرسالة المذكورة ايضا ان الضرورة هي التي تسبب تلك الشمولية، وأن كل جزء منها يشترط ضرورة الاجزاء الاخرى:

«ولما كانت صناعة الحراثة والغرس محتاجة الى اثارة الارض وحفر الانهار ولايتم هذا الا بالمساحي والفدن وما شاكلها، والمساحي والفدن لا تكون الا بصناعة النجارة والحدادة دعت الضرورة الى اتخاذهما. وصناعة الحديد محتاجة الى صناعة المعدن والى صنائع اخرى فصارت كلها تابعة وخادمة لصناعة الحراثة والغرس...»[٦]

ونجد فكرة مشابهة في كتاب «آثار البلاد واخبار العباد» للقزويني. ففي المقدمة الاولى لهذا الكتاب، حيث يعرض المؤلف نظرته الى العالم، يرى القزويني حلقة الوصل بين الفرد والمجتمع في الحاجات والضرورات ويقول ان الانسان لا يمكنه ان يعيش بمفرده كسائر الحيوانات وانه مضطر الى الاجتماع بالناس الاخرين. ويفسر هذه الفكرة بشكل مفصل عندما يشير الى ان الحاجة هي الداعية الى احداث المدن والقرى، فهو يقول:

«اعلم ان الله تعالى خلق الانسان على وجه لا يمكنه ان يعيش وحده كسائر الحيوانات بل يضطر الى الاجتماع بغيره حتى يحصل الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس فانهما موقوفان على مقدمات كثيرة لا يمكن لكل واحد القيام بجميعها وحده»[٧].

اما ابن خلدون فانه يدرج هذه الفكرة الاساسية حول شمولية الحضارة في نظريته عن العمران والحضارة بكل تفصيل، ويذكر فكرة الضرورة والترابط الاجتماعي عدة مرات ويؤكد ان الضرورة هي القوة الدافعة للعمران الحضري:

«والسبب في ذلك ان الناس ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة انما همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات من الحنطة وغيرها فاذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش».[٨]

يعدّ ابن خلدون، كأخوان الصفا الصناعات المتعددة اساسا للحضارة ويذكر بهذه المناسبة ان حياة الانسان بالدرجة الاولى موقوفة على توفير الغذاء الذي لا يحصل عليه إلا عن طريق حراثة الارض:

«الاولى في ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء... الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه اقل مايمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتمّ الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب انه يأكله حبا من غير علاج فهو ايضا يحتاج في تحصيله ايضا حبا الى اعمال اخرى اكثر. من هذه الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة...»[٩]

ويبدو من هذا ان ابن خلدون ادرك تلك العلاقة الجوهرية التي تربط بين الزراعة وعلم الزراعة واهميتهما ودورهما البارز في تكوين العمران او الحضارة اذ انه يعتبر الفلاحة من اولى امهات الصناعات ضمن الصناعات الضرورية وهو يقول:

«اعلم ان الصنائع في النوع الانساني كثيرة لكثرة الاعمال المتداولة في العمران فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد الان منها ما هو ضروري في العمران او شريف بالموضع. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة واما الشريفة بالموضع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب...»[١٠]

٢) القوة النشيطة المبدعة

من العناصر التي تتصف بها الحضارة او الثقافة والتي جذبت اهتمام الباحثين في علم الحضارة قبل غيرها، القوة المبدعة للانسان وسط المحيط الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه. وربما كانت هذه القوة الصفة الحاسمة التي تتميز بها الحضارة أو الثقافة في جوهرها عن الجوانب الاخرى للنشاط الاجتماعي. فقوة الابداع تسبغ على النشاط الحضاري طابعه الخاص وتميزه عن النشاط العادي الذي يقتصر على مجرد اعادة المعارف والعمليات اليومية التي سبق ابداعها او اختراعها. ومن هذه الناحية لا يقتصر معنى

الحضارة أو الثقافة على النتائج التي توصلت اليها القوة النشيطة المبدعة للانسان من المعلومات العلمية والاجهزة التكنيكية والاعمال الفنية والقيم الاخلاقية والقانونية الخ وانما يحتوي كذلك الكفاءات والامكانيات الذاتية التي تمكن الانسان من ممارسة قواه المبدعة. وهكذا تصبح الكفاءات المهنية ومستوى التطور العقلي والعاطفي والجمالي والاخلاقي او طريقة التعامل مع الناس الاخرين ومصاحبتهم في المجتمع من الاجزاء المكونة للحضارة أو الثقافة.

وبطبيعة الحال، لا نجد في النصوص التي تناولناها في بحثنا هذه الفكرة بصورة كاملة، واكننا نجد فيها نويات اولية تشير الى هذه المعرفة. فاخوان الصفا يرون ان صناعة الحراثة والغرس بحاجة الى اثارة الارض وحفر القنوات مما يستلزم صناعات اخرى وبالتالي مهارة الانسان ونشاطه المبدع لتحسين الآلات وظروف الانتاج. وهذا مايتبين في قول اخوان الصفا المذكور آنفاً ان صناعة الحراثة والغرس محتاجة الى اثارة الارض وحفر الانهار وان ذلك لا يتم الا بالمساحي والفدن وان المساحي والفدن لا تكون الابصناعة النجارة والحدادة الخ.

وعندما يتطرق زكريا القزويني الى هذه المسألة يركز اهتمامه على كيفية ممارسة الحراثة وترابط هذا النشاط مع الصناعات الاخرى وكيفية استعمال الآلات ويكتب ما يلي:

«فان الشخص الواحد كيف يتولى الحراثة فانها موقوفة على آلاتها وآلاتها تحتاج الى النجار والنجار يحتاج الى الحداد وكيف يقوم بامر الملبوس وهو موقوف على الحراثة والحلج والندف والغزل والنسج وتهيئة آلاتها فاقتضت الحكمة الالهية الهيئة الاجتماعية...».(١١)

ويقترب القزويني مع فكرته هذه من التصور القائل بان القوة المبدعة هي أساس المجتمع الحي او كما يقول «الهيئة الاجتماعية» التي لا تعيش وتزدهر إلا حين تتعامل كل اجزائها بطريقة متكاملة. ويقول القزويني بهذا الصدد:

«عند حصول كلها يتم الهيئة الاجتماعية ومتى فقد شئ من ذلك فقد اختلت الهيئة الاجتماعية كالبدن الذي فقد اعضاءه فيتوقف نظام معيشة الانسان».(١٢)

اما ابن خلدون فيرى ان قدرة الفرد الواحد ليست كافية لتغطية حاجاته وحاجات المجتمع. ولذلك يجب على الفرد ان يعتمد في نشاطه اليومي على المواعين والالات التي من الضروري ان يتم تكاملها اكثر فاكثر، الامر الذي يحتاج الى استعمال قدرة الانسان ومهارته احسن استعمال. ويتضح من الامثلة المذكورة آنفا ان الانسان مجبر على بذل جهده و «علاج كثير من الطحن والعجن والطبخ» الامر الذي يتطلب منه ان يفكر في انسب طرق الانتاج واسهل الأساليب لا خراج «الحب من غلاف السنبل».(١٣)

٣) تكامل الوجود البشري

يتفق المختصون بعلم الحضارة أو الثقافة على ان جهود الانسان من اجل تكامل الوجود البشري بواسطة الفكر والتعقل تشكل جانباً مهماً من النشاط الاجتماعي. ويعد هذا الجهد من العناصر التي تتميز بها الحضارة عن الجوانب الاخرى للمجتمع، اي الاقتصاد والسياسة والعقائد (الايديولوجيا). ويعني هذا ان تكامل الوجود البشري هو غاية جميع الجهود الحضارية وهو الذي يؤلف الهدف المشترك للتمدن والتحضر والثقافة والحضارة. ومن علماء المانيا الديمقراطية مثلا FRED STAUFENBIEL الذي يعد الحضارة «درجة التطور التي توصلت اليها سيطرة الانسان على مايجري في عالم الطبيعة والمجتمع من عمليات التطور الموضوعية» وذلك من اجل «الاهداف الانسانية» التي هي «تكامل وجود الانسان وتكامل الانسان نفسه بواسطة النشاط المبدع».(١٤)

وقد تطرق المفكرون العرب الى نواة هذهْ الفكرة وابرزوا بشكل خاص دور الفكر والتعقل في انجاز هذا التكامل الذي يهدف الى احراز فائدة اكبر والاستفادة المناسبة من الصناعات المختلفة ومنها صناعة الحراثة. وقد وجه اخوان الصفا اهتماماً خاصاً الى هذا الوجه من وجوه النشاط الجسماني والروحي للانسان. وقد اثبتوا في فصل من فصول الرسالة الثامنة «ان كل صناعة تحتاج الى الفكر والتعقل» واوضحوا ذلك كما يلي: «اعلم ياخي اننا انما ذكرنا هذه الصنائع والمهن ونسبنا هذه الرسالة الى رسائل العقل والمعقول لان هذه الصنائع يعملها الانسان بعقله وتمييزه ورؤيته وفكرته التي كلها قوة روحانية عقلية...».(١٥)

وقد ذكر اخوان الصفا في مكان آخر ان النار من الادوات المفيدة في الصناعة وهي تساعد بشكل فعال في تكامل الوجود البشري:

«ومن الصناع من يستعمل النار في موضوعه كالطباخين والشوائين والخبازين وامثالهم وغرضهم تتميمها وتنضيجها ليتم الانتفاع بها...».[16]

اما زكريا القزويني فانه يرى ان الانتفاع يتم باحسن طريق عندما يعتمد الفرد الواحد على الاخر وعندما يستفيد الصناع في صناعاتهم بعضهم من البعض الاخر. ويقول القزويني:

«ولهم كل واحد منهم القيام بأمر من تلك المقدمات حتى ينتفع بعضهم ببعض فترى الخباز يخبزه والعجان يعجنه والطحان يطحنه والحراث يحرثه والنجار يصلح آلات الحراث والحداد يصلح آلات النجار، وهكذا الصناعات بعضها موقوف على البعض».[17]

ويقوم ابن خلدون بتطوير هذه الفكرة ويأتي بنظرية الصناعات. وهو يرى الفلاحة من الصنائع الضرورية في العمران قبل البناء والخياطة والنجارة والحياكة كما فسرنا آنفا. وفي الفصل العشرين من الباب الرابع للمقدمة يصف صناعة الفلاحة كما يلي:

«هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الاقوات والحبوب بالقيام على اثارة الارض لها وازدراعها وعلاج نباتها وتعهده بالسقي والتنمية الى بلوغ غايته ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه واحكام الاعمال لذلك وتحصيل اسبابه ودواعيه وهي اقدم الصنائع لما انها محصلة للقوت ولهذا اختصت الصناعة بالبدو اذ قدمنا انه اقدم من الحضر وسابق عليه فكانت هذه الصناعة بذلك بدوية لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها لان احوالهم كلها ثانية على البداوة فصنائعهم ثانية على صنائعها وتابعة لها والله سبحانه وتعالى مقيم العباد فيما اراد».[18]

وفي الفصل العشرين من الباب الخامس يدرج الفلاحة في العلوم واصنافها ويقول:

«هذه الصناعة من فروع الطبيعيات وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعهده بمثل ذلك وكان للمتقدمين بها عناية كثيرة وكان النظر فيها عندهم عاما في النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها...».[19]

وجدير بالذكر ان ابن خلدون ينظر الى الصناعات والعلوم بوصفها من الصفات الخاصة بالانسان وهو الذي ينتفع منها وعليه ان يبذل جهوده من اجل تطويرها حسب ضروريتها:

«ثم ان الصنائع والعلوم انما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع وهي متأخرة عن الضروري وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع...».[20]

الحراثة واثارة الارض

لقد لاحظنا من خلال الاستشهادات المذكورة ان كلاً من اخوان الصفا وزكريا القزويني وابن خلدون - ولقد ذكرناهم كامثلة للعدد الكبير من المفكرين العرب - يبرز في نظريته عن كيان المجتمع البشري دور الفلاحة وضرورتها ومنافعها في تحسين اوضاع المجتمع وتكاملها. وفي النصوص المذكورة جاء ذكر كلمة «الحراثة» او «اثارة الارض» في مقدمة تلك الكلمات التي تتصف بها نوعية جهد الانسان الحضاري او الثقافي. وهنا يجدر بنا ان نضع في اعتبارنا ذلك التشابه الملحوظ بين تطور الفكر العربي والفكر الاوربي. فكلمة «'cultura'» اللاتينية كانت تعني في الاصل العناية التي يبذلها الانسان من اجل تحسين الاشياء المحيطة به وتكاملها اذا كانت هذه الاشياء جديرة بالتحسين والتكامل، الامر الذي ينطبق بصورة خاصة على الضرورات والحاجات في حياة الانسان، او بعبارة اخرى على نشاط حياته اليومي. وقد استعملت كلمة (cultura) اصلا لغرض العمل في التربة او بالاحرى التأثير على التربة او الارض بقصد اخضاعها لحاجات الانسان. ثم استعملت كلمة (cultura) فيما بعد للتعبير عن العناية بالكفاءات والمهارات الانسانية وصقلها وتطويرها مما جعل الفيلسوف والسياسي اللاتيني شيشرون (١٠٩ - ٤٣ ق. م) يقول ان الثقافة او الحضارة هي علم فلسفة الروح:

(Cultura...animiphilosophia est)

وقد توسع هذا المعنى فيما بعد وطبقت الكلمة عامة على تربية الروح والفكر عن طريق الفلسفة والعلوم والفنون والاخلاق. وهذا المعنى بالذات هو معنى الكلمة العربية الاصلية «الحراثة» اذ يقول ابن منظور الافريقي المصري (٦٣٠ - ٧١١ / ١٢٣٢ - ١٣١١) في «لسان العرب»:

الحراث: العمل للدنيا والاخرة. وفي الحديث: احرث لدنياك كانك تعيش ابداً واعمل لاخرتك كانك تموت غداً.

ويفسر هذا الحديث قائلا:

«اما في الدنيا فالحث على عمارتها وبقاء الناس فيها حتى يسكن فيها وينتفع بها من يجيء بعدك كما انتفعت انت بعمل من كان قبلك وسكنت في ما عمر. واما في جانب الاخرة فانه حث على الاخلاص في العمل وحضور النية والقلب في العبادات والطاعات والاكثار منها.

فان من يعلم انه يموت غدا يكثر من عبادته ويخلص في طاعته...» [21]

ويذكر ابن منظور فيما بعد عدة امثلة تدل على ان معنى الحرث او الحراثة ليس مقصوراً على حراثة الارض او التربة وحسب وانما يحتوي قبل كل شئ «حراثة الكفاءات المعنوية والروحية» وحذق النفس كما فسر هذا المعنى الفيلسوف اللاتيني شيشرون فابن منظور يقول، مثلاً: «ويقال: احرث القرآن اي ادرسه. وحرثت القرآن واحرثته اذ اطلت دراسته وتدبرته. والحرث: تفتيش الكتاب وتدبره ومنه حديث عبد الله: احرثوا هذا القرآن اي فتشوه وثوروه. الحرث: التفتيش» [22]

هذا ومن المعروف ان المناقشة التي تجري في العالم العربي وفي جميع انحاء العالم حول معنى الثقافة والحضارة في عصرنا هذا تعالج قضية مفهوم الحضارة من مختلف وجهات النظر، وقد تعددت فيها الأراء والعقائد بعد الحرب العالمية الثانية بشكل خاص. اذ اكتسبت هذه المناقشة اهمية بالغة بالنسبة للشعوب التي تحررت من نير السيطرة الاجنبية والتي تكافح من اجل ثقافتها الوطنية او القومية.وقد اشار بعض رجال الفكر المشتركين في هذه المناقشة الى هذا الترابط العميق بين الثقافة والحراثة والمفهوم الخاص باحد الجوانب الاربعة المذكورة اعلاه وهو الحضارة او الثقافة بجانب الاقتصاد والسياسة والايويدلوجيا.ونجد اليوم على سبيل المثال في الفكر العربي ما يثبت ان للحضارة وجهتين: المدنية والثقافة وهو يفسر هذه المعاني قائلا:

«للحضارة وجهتان: المدنية والثقافة. اما الوجهة الاولى فتشمل الادوات على اختلافها في النوع والدرجة من المقعد الى الطيارة ومن البريد الى الهاتف. وكلمة (مدنية) نفسها تدل بارومتها اللغوية «مد» على التبسط في المعيشة وعلى الرفاهية وكان صنم «مدان» في الجاهلية يرمز الى المدنية. اما الوجهة الثانية التي هي الثقافة ففرضها افصاح الانسان عن انسانيته افصاحا يتحول فيه من شخص منساق بالغرائز والتقاليد الى ذات على مستوى الحرية... وكلمة «حرث» او «حراثة» تشير بارومتها «حر» الى معناها الاصلي الا وهو حرية الافصاح عما تتمخض عنه النفس وحرية الاشراف من عل على المصير» [23].

ومهما كانت الاراء حول معنى الحضارة او الثقافة فان الحقيقة الثابتة التي تتضح مما حاولناه في هذا البحث، ان العرب لم يقتصروا على الاسهام بقسط وافر في تطوير الحضارة او الثقافة الانسانية وحسب وانما اسهموا كذلك في ابراز معنى الحضارة ومفهومها العلمي ايضا، ولو كان في عناصره الاولية الارهاصية. وانني اعتقد بان من الضروري للغاية ان يأخذ العلم الحديث الخاص بالحضارة في حسبانه تلك الملامح والميزات التي توصل العرب اليها في هذا الميدان نظرا الى ان التراث الثقافي للعرب ليس مجرد قيم تاريخية مضت، بل هو حي حتى في ايامنا ويواصل الاسهام في الحضارة الانسانية في العالم بصورة فعالة.*

* (قدم هذا البحث للندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب التي اقيمت في الكويت من ١٠ الى ١٤ من شهر كانون الاول ـ ديسمبر عام ١٩٨٣)

المصادر والمراجع

١ ـ مقدمة ابن خلدون. طبعة الاوفيست. مكتبة المثنى بغداد. ص ٣٣٩.
٢ ـ يوهان جوتفريد هيردر. افكار عن فلسفة تاريخ الانسانية. جوتا نيويورك ١٨٢٧. المجلد الثاني ص ١٨ والتالية.
٣ ـ المصدر نفسه.
٤ ـ ا. ي. ارنولدوف. اسس نظرية الحضارة / الثقافة. موسكو ١٩٧٦ الترجمة الالمانية برلين ١٩٧٩ ص ٢٢.
٥ ـ رسائل اخوان الصفا. بيروت ١٩٥٧. المجلد الاول ص ٢٨٤.
٦ ـ المصدر نفسه .ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
٧ ـ زكريا بن محمد بن محمود القزويني. آثار البلاد واخبار العباد. بيروت ١٩٦٠ ص ٧.
٨ ـ مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٠.
٩ ـ المصدر نفسه. ص ٤١ والتالية.
١٠ ـ المصدر نفسه. ص ٤٠٥.
١١ ـ القزويني، ص ٧.
١٢ ـ المصدر نفسه.
١٣ ـ مقدمة ابن خلدون ص ٤٢.
١٤ ـ فريد شتاوفنبيل. ثقافة / حضارة اليوم والغد. برلين ١٩٦٦ ص ٤٧.
١٥ ـ رسائل اخوان الصفا. المجلد الاول ص ٢٨٦.
١٦ ـ المصدر نفسه ص ٢٨٤.
١٧ ـ القزويني. ص ٧.
١٨ ـ مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٦.
١٩ ـ المصدر نفسه ص ٤٩٤.
٢٠ ـ المصدر نفسه ص ٤٠٠
٢١ ـ ابن منظور الافريقي المصري. لسان العرب. بيروت ١٩٦٨. المجلد الثاني ص ١٣٤ والتالية.
٢٢ ـ المصدر نفسه ص ١٣٦.
٢٣ ـ زكي الارسوزي. الامة العربية ـ ماهيتها ورسالتها ومشاكلها. دمشق ١٩٥٨ ص ٦٨.

البير نصري نادر ـ بيروت

اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الاسلامي القديم

يرجع اهتمام مفكري الغرب بالثقافة العربية الى القرن الحادي عشر الميلادي، في مركزين اساسيين هما اسبانيا وجزيرة صقلية.

بدأ الوجود العربي الاسلامي في اسبانيا بحملات عسكرية متلاحقة بدءا من سنة ٧١١م حيث امكن لها في حدود سنة ٧١٥م ان تسيطر على جميع المدن الاسبانية الهامة، وعلى شمال شبه الجزيرة الايبيرية وصولا الى مدينة ناربون في جنوب فرنسا. والحدث الاهم حينئذ كان انفصال اسبانيا العربية الاسلامية (الاندلس) عن جسم الدولة الاسلامية بعد تحول الخلافة من الامويين الى العباسيين، وانتقال العاصمة من دمشق الى بغداد سنة ٧٥٠م. فتوقف المد البشري القادم من الشرق ومن شمال افريقيا، مما اضطر السلطة العربية الى الرجوع الى حدود الاندلس متخلية عن ناربون الفرنسية سنة ٧٥٦م وعن برشلونة سنة ٨٠١م. ولم تلبث ان تشكلت في شمال اسبانيا قاعدة اسبانية مسيحية هدفها استعادة الاراضي الاسبانية. وقد تحقق ذلك نهائيا مع سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م. هذا في اسبانيا.

اما في جنوب اوروبا فقد تمكن العرب القادمون من تونس تحت حكم الاغالبة من احتلال جزيرة صقلية سنة ٨٢٧م، ثم بالرمو سنة ٨٣١م ومسينا سنة ٨٤٣م. وفي سنة ٨٣٧م كان العرب في مدينة نابولي، وفي سنة ٨٤٧م كانوا في باري. وتمكنوا بين سنتي ٨٤٦ و ٨٤٩م من تهديد روما نفسها مرتين دون ان تقع بين ايديهم.(١)

هذه الوقائع التاريخية هامة، اذ انها تتيح معرفة التوزيع المورفولوجي للاحتكاك الاسلامي الاوربي عبر بوابتي الاندلس وصقلية، وهذا الاحتكاك اسهم بقوة في النهوض الاوربي. وفعلا لم يحمل العرب الى اوروبا جيوشا فقط، ولا حتى العامل الديني وحسب، وانما حملوا ايضا مظاهر تحضر وتمدن اسهمت في هذا النهوض الاوربي.

كانت اوروبا، لحظة وصول العرب الى اسبانيا في القرن الثامن الميلادي ومن ثمة الى صقلية وجنوب ايطاليا، ترقد في ما شاعت تسميته «ظلام القرون الوسطى»، تجثو ساكنة دون حراك تحت سلطة اسياد الارض من جهة وسلطة الآباء الروحية من جهة ثانية. فكان وصول العرب الى ابواب القارة بمثابة عاصفة هزت البنى الثابتة الراقدة، وبعثت الحياة في ذلك السبات، فكان عاملا ايجابيا بالغ الاهمية في دفع عملية النهوض الاوروبي الى الامام.

ويلاحظ هنا ان موقف اوروبا الغربية من العرب قد حكمه عاملان متناقضان: الخوف العميق من جهة، والاعجاب من جهة ثانية. وعلى هذا الاساس بدأ التحصيل الاوروبي المباشر وغير المباشر لعلوم العرب ولثقافتهم، وبدأت حركة النقل والترجمة من العربية الى اللاتينية.(٢)

رغم ان عصر الترجمات الكبرى لم يبدأ الا في القرن الثاني عشر، الا ان نقلا لأشياء محدودة كان قد بدأ في القرن العاشر. واول هؤلاء النقلة هو جربرت الاورياكي(٣) الذي اصبح البابا سلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م). اهتم جربرت بعلوم العرب، وصرف ثلاث سنوات في كاتالونيا الاندلسية يدرس الرياضيات، وقد ابدى اهتماما كبيرا بالمضمون التجريبي للعلم وهو ماكان بعيدا كليا عن المدرسية المسيحية في ذلك العصر. وربما كان اول من استخدم الارقام العربية

في اوروبا.[٤]

وكما في الرياضيات كذلك في علم الفلك والطب. ولعل اول من نقل الاعمال الطبية العربية الى اللاتينية هو قسطنطين الافريقي[٥] وكان يتعاطى التجارة بين تونس وجنوب ايطاليا. حيث ادرك مقدار تخلف طب الايطاليين قياسا بالتقدم العربي. وقد انهى حياته في دير مونتي كاسينو في ايطاليا مترجما الاعمال الطبية العربية الى اللاتينية، وظلت اوروبا تعتمد الطب العربي حتى نهاية القرن السادس عشر.[٦]

فواجهت اوروبا الغربية الحضارة الاسلامية بشعور من النقص والضعف، وكانت التقنية الاسلامية متفوقة في اكثر من ميدان على التقنية الاوروبية.

على ان اهم مركز للترجمة في القرن الثاني عشر كان في مدينة طليطلة الاسبانية، وكان الاسبان قد استردوها من العرب سنة ١٠٨٥م. فقد اسس كبير اساقفتها ريمون، الذي شغل منصبه هذا من ١١٢٦ الى ١١٥١م ديوانا للترجمة ادى للغرب خدمات لاتقدر، في مقدمتها تعريف الغربيين بكتب ارسطو، ومن بين رجال هذا الديوان دومنيك جونزاليز، المدعو جند يسالفي وجند يسالينوس. كما عمل بمعاونة بعض اليهود، وخاصة ابن داود الذي تنصر، فسمي يوحنا وعرف بيوحنا بن داود، ويوحنا الاسباني، ويوحنا الاشبيلي. كان يوحنا هذا ينقل من العربية الى الاسبانية، فينقل جنديسالفي منها الى اللاتينية. فترجما هكذا فيما بين سنتي ١٢٣٠ و ١١٥٠ اجزاء من كتاب «الشفاء» لابن سينا، والمنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات، وكتاب احصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لابن جبرول - وهو فيلسوف يهودي كان بعض المدرسيين يظنونه مسلما والبعض الآخر يحسبونه مسيحيا، ولد سنة ١٠٢٠م وتوفي بين سنتي ١٠٥٨ و ١٠٧٠م. وقد ترجم ايضا جنديسالفي بمعاونة ابن داود رسالة العقل والمعقول للكندي، ورسالة قسطا ابن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتبا فلكية لمحمد ابن جابر الحرّاني المعروف بالبتّاني، واحمد بن كثير الفرغاني، وابي معشر، وغيرهم.[٧]

وتذكر لجنديسالفي خمسة كتب هي: في تقسيم الفلسفة، في خلود النفس، في صدور العالم، في الوحدة، في النفس. وهو يبدو فيها متخيرا، يأخذ عن المصادر اليونانية والعربية فكتابه في تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصرف عن كتاب الفارابي في احصاء العلوم، وعن اسحق الاسرائيلي وعن ابن سينا. وهو يميز فيه تمييزا صريحا بين اللاهوت او العلم الالهي الصادر عن الوحي، وبين الفلسفة او العلم الانساني المكتسب بالعقل. ويعلن ان ليس هناك علم الا وهو جزء من الفلسفة، وبمعنى آخر ان الفلسفة هي العلم الشامل. وسيتابعه في ذلك جميع المدرسيين. ويعد كتابه هذا مرحلة حاسمة في تاريخ التصنيفات العلمية في العصر الوسيط، به ينتهي ما كان قبله من تردد، وبه تسترشد كل محاولة جديدة. اما آراؤه فيما بعد الطبيعة فانها مزيج من الارسطوطالية والافلاطونية الجديدة العربية، ومنها نظرية الفيض التي قال بها الفارابي وابن سينا. لكن جنديسالفي اعتبر الله الوحدة العليا او الوحدة الخالقة، منه «تنزل» الوحدات المخلوقة، لا بالصدور كما يذهب اليه الفارابي وابن سينا، بل «بمشاركة فعلية» لا يحددها جنديسالفي. اما كتابه في خلود النفس فهو رسالة صغيرة اقتبس مسائلها وافكارها من مصادر مختلفة، ثلثاها من اقوال ابن سينا في طبيعيات الشفاء. جمع فيها الادلة على الخلود فاضحت مرجعا لمن جاء بعده[٨]. وقد ميز جنديسالفي بين الادراك الحسي والادراك العقلي، وردَّ ادراك الصور المعقولة الى انفعال النفس بها عن عقل فعّال مفارق، كما يقول ابن سينا، غير انه لم يتابع ابن سينا في قوله ان العقل الفعال هو عقل فلك القمر، بل قال انه الله.

وهكذا يكون جنديسالفي اول فيلسوف اسباني في القرن الثاني عشر الميلادي تأثر بالفكر العربي الاسلامي القديم، اخذ منه الكثير وقارنه بالفكر اليوناني والهلني، واستخلص من كل ذلك مذهبا تلفيقيا كان ايضا للعقيدة المسيحية نصيبها فيه.

وكان لجنديسالفي زميل في ديوان الترجمة بطليطلة هو جيراردو دي كريمونا (؟ - ١١٨٧م) وكان ايضا كثير الانتاج. فقد ترجم من العربية بعض كتب ارسطو: التحليلات الثانية وشرح ثامسطيوس عليها، والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والمقالات الثلاث الاولى من الاثار العلوية. وكانت اجزاء «الشفاء» التي نقلها جنديسالفي ويوحنا ابن داود حاوية الشئ الكثير مما في هذه الكتب. وترجم رسائل الكندي، منها رسالة العقل والمعقول، ورسالة النوم والرؤيا، ورسالة الماهيات الخمس، وقانون ابن سينا، وهو اكبر كتاب في الطب عرفه العصر الوسيط، والمجسطي لبطليموس، وهو من امهات الكتب الفلكية، وكتاب الايضاح في الخير المحض، وهو يدور على مبحث العلل، فعُرف بكتاب العلل، وكان يعزى الى ارسطو، وهو مجموعة نصوص مختارة من كتاب مبادئ الالهيات لابروقليس، نقلت الى السريانية ثم الى العربية، وقد شرحه غير واحد

من المدرسيين، وترجم ايضا كتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي، وكتبا لاسكندر الافروديسي.[9]

وليس من المستطاع احصاء جميع الترجمات التي حصلت في القرن الثاني عشر فأن عددا هائلا من المخطوطات مايزال مدفونا في المكتبات. لكن نستطيع ان نقول ان عند نهاية القرن الثاني عشر كانت الترجمة اللاتينية لكتاب الشفاء لابن سينا تشتمل على: المدخل والجزء الاول من الحكمة المنطقية ـ وهو مايقابل كتاب ايساغوغي فورفوريوس.

وكتاب النفس، وهو المقالة السادسة من الطبيعيات. ويذكر المترجم في نهاية المقالة الرابعة ضميمة يقول انها كانت مضافة الى المخطوط العربي الذي اعتمد عليه في ترجمته، ويصرح انه من عمل احد تلاميذ ابن سينا. ويضاف الى ذلك جزء من التحليلات الثانية، وهو الخاص بالبرهان وقد اضافه جند يسالفي الى احدى مجموعاته التعليمية. ثم تقسيم العلوم وهو خاص باختلاف العلوم واشتراكها، وهو الفصل السابع من المقالة الثانية[10] فكان «الشفاء» لابن سينا من الكتب الاولى التي نقلت الى اللاتينية، بُدئ في ترجمته ولما يمض على وفاة ابن سينا قرن واحد. وما ان ترجم قسط منه حتى تلقفته الايدي في مختلف العواصم الاوروبية، وبلغت النسخ المتداولة من بعض اجزائه نحو الخمسين. وكان لهذا التداول شأنه في اثارة حركة فكرية بلغت مداها في القرن الثالث عشر، حتى لقد وصل الامر ببعض مؤرخي الفلسفة المدرسية ان قالوا بوجود مذهب سينوي لاتيني الى جانب مذهب ابن رشد اللاتيني الذي قيل به في اوائل هذا القرن الثالث عشر.

ان ماترجم من «الشفاء» كان كافيا لأن يصور جانبي ابن سينا العلمي والفلسفي وان يعطي فكرة صادقة عن طريقته ومنهجه. وكان لذلك آثار عميقة في الحياة الفكرية اللاتينية. فبعثت اجزاء «الشفاء» الطبيعية آراء ونظريات علمية ساهمت في النهضة الاوروبية الحديثة، وفي مقدمتها الجزء الخامس الخاص بالمعادن والآثار العلوية. ففيه قضى ابن سينا على دعاوى الكيميائيين السائدة حين ذاك، من امكان تحويل المعادن الخسيسة الى معادن كريمة. وكان لرأيه هذا وزنه عند البير الاكبر وروجر بيكون.[11] واعتنق ابن سينا الرأي القديم القائل بكروية الارض، فمهد لكوبرنيك وجاليليو. وشرح تكوين الجبال والصخور شرحا اعتمدت عليه نظرية البراكين التي ظهرت في القرن السابع عشر.[12]

واما فلسفة ابن سينا فيمثلها لدى اللاتينيين خاصة «المدخل» الذي ترجم من قسم المنطق، و «كتاب النفس» وان عد من اجزاء الطبيعيات، وما بعد الطبيعة الذي اشتمل على الالهيات جميعها. واذا كان «المدخل» قد غذى مشكلة الكليات التي كان لها شأن في القرون الوسطى المسيحية، فأن كتابي «النفس» و «مابعد الطبيعة» كانا دعامة البحوث الفلسفية الهامة في القرن الثالث عشر.[13] ولانظن ان مؤلفا من مؤلفات ابن سينا الفلسفية صادف ماصادفه «كتاب النفس» من دراسة وانتشار في هذه الفترة، ذلك لانه عالج امورا كانت الفلسفة المدرسية في امس الحاجة اليها، فعرض للنفس في حقيقتها وخلودها، وشرح جانبي المعرفة الحسي والاشراقي، فالتقى مع آراء كان للمسيحيين بها وثيق الصلة، وهي آراء للقديس اوغسطين وديونسيوس الاريوباجي.[14] ويعرض كتاب «مابعد الطبيعة» لنشأة العالم وطبيعة الاله وصلته بمخلوقاته، ويحاول التوفيق بين العقل والنقل، فيلمس ادق الموضوعات التي شغلت «كلية اصول الدين» بباريس زمنا.[15]

ومن هنا نشأت الاوغسطينية السينوية او مذهب ابن سينا اللاتيني اللذان كان لهما آثارا واضحة في القرن الثالث عشر[16] فلم يقف الامر عند حكاية آراء ابن سينا والتصريح باسمه، بل كان له مؤيدون ومعجبون، وفي مقدمتهم روجر بيكون والبير الاكبر وكان له ايضا معارضون يخشون نفوذه لدى بعض رجال الدين والفلاسفة فأخذوا يناقشون آراءه رايا رايا، وينقضون حججه حجة حجة، وعلى رأس هؤلاء جيوم دوفرني وتوماس الاكويني.[17]

وفي هذا التأييد والمعارضة مايكشف عما اثاره «الشفاء» من حركة فكرية واسعة لدى رجال الدين والفلاسفة في اوج الفلسفة المدرسية.

اذا استثنينا ارسطو نستطيع ان نقول انه لم يكتب لاي فيلسوف قط ان يلعب الدور الذي لعبه ابن رشد في الاوساط الفلسفية واللاهوتية في الغرب اللاتيني، خلال القرن الثالث عشر، وهو العصر الذهبي في تاريخ الفلسفة المدرسية اللاتينية. فبينما عرف ارسطو عند المدرسيين باسم الحكيم او الفيلسوف او امير الفلاسفة، عرف ابن رشد بالشارح، لما كان لشروحه على ارسطو خاصة من شأن في ترويج فلسفة المعلم الاول في الاوساط الفلسفية اللاتينية في حقبة كان

الغرب اللاتيني يكاد يكون جاهلا باثار ارسطو الفلسفية. فباستثناء كتابي «المقولات» و «العبارة» لم يصل اوروبا الغربية من آثار ارسطو الفلسفية شئ قبل اقبال المترجمين في اواسط القرن الثاني عشر على ترجمة النصوص الفلسفية والطبية العربية الى اللاتينية.

وكان اول من اشتغل بترجمة آثار ابن رشد، لاسيما شروحه على ارسطو، فئة من يهود اسبانيا، دفعها الى التوفر على دراسة ابن رشد اعجاب موسى بن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٤م) وتأثره خطاه في عدد من القضايا الكبرى: كمذهبه في العقل الهيولاني وفي خلود النفس، ومآخذه على المتكلمين، لاسيما الأشاعرة منهم، وعمله على التوفيق بين ارسطو والعقيدة السامية المنزلة.[١٨]

في القرن الثالث عشر تكونت الممالك الاوروبية الحديثة، وأتت الحروب الصليبية ثمارا لم تكن مقصودة منها ولكنها كانت ذات اثر كبير في تطور اوروبا. فتوثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق، وفتح البحر المتوسط للتجارة الاوروبية، فبرزت الطبقة الوسطى (الطبقة البورجوازية) ونافست بثرائها نفوذ الاشراف، وناصرت العلم والفن. وفي هذا الوسط وثبت الفلسفة ووثب اللاهوت وثبة كبرى، وبلغ العلمان اوجهما بسرعة مدهشة، ويرجع الفضل في ذلك الى عاملين رئيسيين: احدهما استبحار التعليم، فنشأت الجامعات وتكاثرت خلال القرن المدارس الخاصة وكان اشهرها «السوربون» اقامها سنة ١٢٥٣ روبير دي سوربون (١٢٠١ ـ ١٢٧٤) كاهن الملك لويس التاسع. والعامل الآخر الكتب المنقولة عن العربية واليونانية وبخاصة كتب ارسطو وشراحه. وكان المركزان الرئيسيان فرنسا وانجلترا، الاولى سباقة والثانية تابعة من قرب. ويليهما ايطاليا والمانيا. فكان كل شعب يساهم في العمل بمزاجه ومواهبه.

وكان للترجمة في هذا القرن الثالث عشر عهدان: في الاول جاءت عن العربية اكثر منها عن اليونانية. وفي الثاني جاءت كلها عن اليونانية. ذلك ان الترجمات العربية للكتب اليونانية كان كثير منها منقولا عن ترجمات سريانية لاعن الاصل رأسا. وكان المترجمون الغربيون يستعينون بمن يترجمها لهم الى اللغة الدارجة (الاسبانية او الايطالية) ثم ينقلونها الى اللاتينية. فجاءت ترجماتهم غامضة كثيرة الاخطاء. فمست الحاجة الى الرجوع للاصول، فكانت الترجمات عن اليونانية وحلت محل الترجمات الاولى، وقد امتازت بالوضوح والامانة، بينما الكتب العربية نقلت فكر ارسطو عن طريق شراحه من الافلاطونيين الجدد وغيرهم، فجاء مشوها في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لارسطو.

اما مراكز الترجمة فكانت خمسة: المركز الاول اسبانيا وبالاخص طليطلة، تنقل فيها الكتب العربية على ماكان جاريا في القرن الثاني عشر. المركز الثاني انجلترا اي جامعة اكسفورد، والمركز الثالث ايطاليا في بلاط ملكي نابولي وصقلية، الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٧ ـ ١٢٥٠م) وابنه منفريد، حيث كانت تنقل الكتب العربية واليونانية. والمركز الرابع البلاط البابوي، والمركز الخامس القسطنطينية وكان الصليبيون قد فتحوها سنة ١٢٠٤م واسسوا فيها الامبراطورية اللاتينية حتى سنة ١٢٦١ فقصد اليها مرسلون فرنسيون واساتذة من جامعة باريس اشتغلوا بالنقل عن اليونانية[١٩] او ارسلوا المخطوطات الى باريس فنقلت فيها.

اما اول من اقدم على ترجمة تأليف ابن رشد بهمة وجد فهو ميخائيل سكوت او ميشال الاسكتلندي (توفي في ١٣٣٥) وهو اول من ترجم شروح ابن رشد على ارسطو، فذاعت في الاوساط الجامعية ابتداء من سنة ١٢٣١، ولم يعرف قبل هذا التاريخ اثر ابن رشد على ارسطو في الفكر الغربي، وقد عرف ابن سينا في الغرب قبل ابن رشد.[٢٠]

ومن مشاهير نقلة ابن رشد الآخرين الى اللاتينية هرمان الالماني (توفي في ١٢٧٢) وهو اسقف اشتغل بالترجمة في طليطلة. وقد نقل سنة ١٢٤٠م الشرح الاوسط لابن رشد على الاخلاق النيقوماخية، وحوالي سنة ١٢٥٠ نقل كتاب الخطابة لارسطو عن العربية مع جلاء النص العربي او تكميله بالرجوع الى الفارابي وابن سينا وابن رشد، ونقل ايضا شرح الفارابي على هذا الكتاب، ونقل سنة ١٢٥٦ الشرح الاوسط لابن رشد على كتاب ارسطو في الشعر.

وهكذا يكون القسم الاكبر من شروح ابن رشد قد ترجم الى اللاتينية على يدي هذين المترجمين: ميخائيل سكوت الاسكتلندي وهرمان الالماني، حوالي منتصف القرن الثالث عشر. اما مصنفاته الحجاجية ـ وهي التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الادلة، فلم يلتفت اليها المترجمون او العلماء الا في حقبة متأخرة، ولم يترجم منها الا التهافت الذي نقل الى اللاتينية حوالي سنة ١٣٢٨ على يد كالونيم بن كالونيم[٢١] لذلك بقي الكثير من آراء ابن رشد الخاصة في القضايا الفلسفية واللاهوتية خافيا على اللاتين.

وما ان شاعت آثار ابن رشد بين الفلاسفة المدرسيين حتى انقسموا الى فريقين، يشهد كلاهما بعلو كعبه في الفلسفة، لاسيما مدى نفوذه الى غور الفلسفة الارسطوطالية: فريق يأخذ بأقواله دون

تحفظ، وفريق ينعي عليه مفهومه الجبري للكون واصطدامه الصريح ببعض جوانب الحقيقة المنزّلة.

ومن اشهر الفلاسفة الذين تأثروا بالفكر الاسلامي في القرن الثالث عشر نذكر، جيوم دوفرن (توفي في ١٢٤٩) حيث ذكر اقوال الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، واخذ عن ابن سينا بعض التعريفات وبعض الامثلة وكثيرا من الاراء وترتيب العلوم. وكان يظن ان كتاب «مقاصد الفلاسفة» هو عرض لآراء الغزالي. ونعت ابن رشد بالفيلسوف الشريف جدا. وكان كمعظم معاصريه يعتقد ان الفلسفة الاسلامية ارسطوطالية خالصة، فيقول: «ارسطو واتباعه من العرب الفارابي والغزالي وابن سينا وغيرهم».[٢٢]

اما الكسندر اف هاليس (١١٧٥ ـ ١٢٤٥) فكان مطلعا على الفلاسفة الاسلاميين وبخاصة ابن سينا، يمتدحه تارة وينتقده اخرى. ومما يأخذه عليه قوله بقدم العالم وبصدور الموجودات بعضها عن بعض لاعن الله رأسا.[٢٣] وقد وقف وروجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) على الكتب الاسلامية وافاد منها، وبخاصة كتب ابن سينا وابن الهيثم. وكان اعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصنفاته، وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره اول اسم كبير بعد ارسطو واهم شراحه وزعيم الفلسفة. ولكنه يأخذ عليه قوله بقدم العالم وبصدور الموجودات بعضها عن بعض. ويذكر ان ابن سينا وضع مذهبه الخاص في «الفلسفة المشرقية» بعد ان دون للعامة كتاب «الشفاء».[٢٤]

اما البرت الاكبر (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) فقد وضع رسالة في وحدة العقل ردا على ابن رشد. وكان في تأويله لأرسطو يميل الى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون ويعارض ابن رشد.[٢٥]

ويحذو توما الاكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) في شروحه على ارسطو حذو ابن رشد، اي انه يذكر النص ويحلله، في حين وضع ابن سينا والبرت الاكبر كتبا بعناوين كتب ارسطو وتقسيماته ويتحدثان من عند نفسهما. ولكن الاكويني يختلف عن ابن رشد في انه يقدم لكلام الفيلسوف من حين لأخر لربط الكلام بعضه ببعض واستخلاص النتائج، بينما ابن رشد يعقب على عبارات ارسطو واحدة تلو الاخرى من اول الكتاب الى آخره. وقد عنى الاكويني بالحصول على ترجمات دقيقة وطلب الى جيوم دي موربكي مراجعة الترجمات المتداولة والقيام بترجمات جديدة.[٢٦]

ويعتبر سيجر دي برابان (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢م) اشهر الرشديين اللاتينيين[٢٧]، وكانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة، اهمها ذلك الاضطراب الذي قام حين انكر اسقف باريس القضايا الرشدية سنة ١٢٧٠م، فمضى هو في تعليمه وضم اليه فريقاً هاما من اساتذة الكلية وطلابها ذهبوا الى حد انتخابه عميداً لهم، والغالبية تقاومهم، حتى اصدر الاسقف سنة ١٢٧٧ (٧ اذار ـ مارس) ثبتا بمائتين وتسع عشرة قضية حظر تعليمها، منها عدد من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد واتباعه لارسطو وتصطدم بالعقيدة المسيحية. اهمها القضايا التالية: انكار حرية الارادة لقول الرشديين ان الارادة قوة منفعلة لافاعلة ـ انكار العناية الالهية ـ وقولهم بأزلية العالم وباستحالة الخلق عن العدم ـ وقولهم بحقيقتين مختلفتين: فلسفية ودينية، صادقتين معا ـ وقولهم بوحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردي ـ انكارهم علم الله للجزئيات ـ تقديم الفلسفة على الشريعة ـ انكارهم الخوارق او المعجزات. وبعد هذا الحظر الذي اصدره الاسقف كف سيجر عن التعليم. لكن رئيس محكمة التنفتيش طلبه للمثول امامه، ويلوح ان سيجر احتكم الى روما، فحبس وصدر ضده حرمان كان القضاء المبرم على التعليم الرشدي بباريس.[٢٨]

ومن الذين اهتموا بالفلسفة الاسلامية في القرن الثالث عشر، في الغرب، نذكر ريمون لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥). ولد بجزيرة ميوركا الاسبانية، وفي الثلاثين من عمره اخذ يدرس العربية والمنطق وصرف في ذلك تسع سنين، وضع بعدها مؤلفه «الفن الاكبر» واعقبه بمؤلفات في المنطق وفي الرد على ابن رشد والرشديين. وكان الاول بين الغربيين الذي كتب بالعربية. وكان يلح في ضرورة تعليم المبشرين اللغات الشرقية. وفي سنة ١٣١١ طلب الى مجمع كنسي تقرير تعليم العربية والعبرية والكلدانية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وسلامنكا.[٣٠]

اما جون دونس سكوت الاسكتلندي (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) فقد عرف مؤلفات ابن سينا وابن رشد، وهو يعتقد ان ابن رشد اصدق شراح ارسطو، وان شرحه يمثل مدى العقل الطبيعي.[٣١]

ومما يدل على اهتمام الغرب بالفكر العربي الاسلامي في عصر النهضة مانلاحظه من اهتمام اساتذة جامعة بادوفا (بايطاليا) بالمذهب الارسطوطالي الرشدي وأخذوا بتأويل ابن رشد لارسطو ليس فقط في العقليات، بل ايضا في الطبيعيات، ومن اشهر اساتذة هذه الجامعة بونبوناتزي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥) الذي كان على رأي سائر الرشديين اللاتين في قولهم ان القضية الواحدة قد تكون عند اللاهوتي دون ان تكون كذلك عند الفيلسوف، وان باستطاعتنا أن

نؤمن بالارادة بما لانجد له مبررا في العقل، فنخضع للدين مع علمنا ببطلان عقائده. ونشر كتابا في «خلود النفس» انكر فيه الخلود، ثم اعلن خضوعه لتعليم الدين بالخلود كحل نهائي للمسألة.[٢٠]

وفي عصر النهضة نُشرت في البندقية ١٥٤٦ مجموعة اعمال ابن سينا كان قد ترجمها الطبيب الايطالي اندريا الباجو من بلون، وكان قد اقام مدة طويلة في بلاد الشرق. وقد اشرف على نشر هذه المجموعة في البندقية ابن اخيه بول الباجو وكان اندريا قد اعاد النظر في ترجمة جرار دي كريمون لقانون ابن سينا وصححها. وفي البندقية طبعت بعض اعمال ابن سينا الفلسفية. وقد عثر بعض رهبان دير سان جيوفاني في فاريداريو، بالقرب من بادوفا، على طبعة عام ١٥٠٨ لهذه الاعمال الفلسفية وهي تشتمل على: المنطق (دون مقدمة للمترجم)، الطبيعيات (الجزء الذي ترجم في القرن الثاني عشر)، وكتاب السماء والعالم المنسوب الى ابن سينا، وكتاب النفس (بدون مقدمة) وكتاب الحيوان الذي ترجمه ميشال سكوت، وما بعد الطبيعة. بالاضافة الى ذلك تشتمل هذه المجموعة على رسالة في العقل للفارابي.[٢١]

رغم الحملات المتتالية على ابن رشد في الغرب فأن اثره استمر طيلة عدة قرون. ففي مدرسة بادوا في ايطاليا لم يأفل نجمه حتى اواسط القرن السابع عشر، ونهج بعض الفلاسفة الالمان في القرن الثامن عشر كمندلسون المتوفي سنة ١٧٨٦ ولسينك المتوفي سنة ١٧٨١ نهجاً رشديا في نظرتهم الى العقائد الدينية التي ذهبوا، على غرار ابن رشد، الى انها تعبير جهوري عن الحقيقة فحسب، وانه مهما بلغ من اختلاف الاديان في الشكل فهي متفقة في الجوهر. وهو قول مازال يتمتع برواج كبير في بعض اوساط المتفلسفة حتى يومنا هذا.[٢٢]

بعد بداية القرن الثالث عشر بقليل، انتقلت الدراسات العليا بمعظمها، من الاديار الى الرهبانيتين الكبيرتين وهما الدومينكان والفرنسيسكان. ولقد منع بابوات القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عدة مرات، الكهنة العلمانيين والرهبان من الاسترسال في درس العلوم الزمنية، اي غير اللاهوتية، ومع ذلك، ظلت ثمة مدارس رهبانية تحافظ على تدريس «الفنون» لكنها اخذت تزداد ندرة.[٢٣]

واتخذ الدومنيكان سنة ١٢٢٨ موقفا فيه كثير من الحزم قضت به التواصي الرومانية (الكنيسة): «لايَدْرُسَنَّ رجال الدين ايا من كتب الوثنيين والفلاسفة، الا ان يكون لمجرد القاء نظرة عابرة فحسب؛ ولا يتعلمن قطعا العلوم الزمنية، ولا مايدعى بالفنون الليبرالية، الا ان يمنح احيانا رؤساء الرهبانية او المجمع العام بعض الاعفاءات الفردية ولينقطع رجال الدين الشبان لدراسات اللاهوت،[٢٤] وحذى الفرنسيسكان حذو الدومنيكان. ولكن الدومنيكان «مبشرون» «والفرنسيسكان» «مرسلون»، ومن غير ثقافة ومن غير لغات لاتكون رسالة ولا يكون تبشير، لذلك جهر اهل الفكر من الرهبانيتين بالتغيير، فاستأنفت الفنون الليبرالية سيرها الطبيعي في الاديار.

انحصرت دراسة اللغات السامية في القرن الثالث عشر وفي عصر النهضة خصوصاً في المسائل اللاهوتية بالاضافة الى ترجمة الكتب المقدسة، ولم يعد الاعتماد على الكتب الفلسفية ذا شأن. لذلك تجاهل المثقفون من المبشرين والمرسلين مؤلفات الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، وركزوا ابحاثهم على الدراقات اللغوية بالاضافة الى الدراسات الدينية، حتى جاء القرن التاسع عشر فأخذ المستشرقون ينفضون الغبار عن تاريخ الفلسفة العربية، لما كان لها من شأن في تطور الفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى. فأخذوا يبحثون عن المخطوطات المتعلقة بالتراث الفكري العربي الاسلامي والمحفوظة في مختلف مكتبات اوروبا وجامعاتها العريقة بالاضافة الى ماوصل الى اوروبا من مخطوطات اتى بها بعض الرحالة من الشرق. فمثلا باع الفرنسي غليوم بوستيل (١٥٠٥ ـ ١٥٨١) المخطوطات التي حملها معه من رحلة الى الشرق (١٥٣٦ ـ ١٥٤٧) الى جامعة هيدلبرغ في المانيا. ويبدو ان اول رحالة اوروبي وصل الى اليمن واهتم بالمخطوطات الخاصة بعلم الكلام هو الالماني جلازر Ed. Glaser اثناء اقامته في اليمن اولا من سنة ١٨٨٢ الى ١٨٨٤، ثم من سنة ١٨٨٥ الى ١٨٨٦ اذ استطاع ان يشترى ٢٤٦ مخطوطا اقتنتها منه سنة ١٨٨٧ المكتبة الملكية في برلين Koeniglische Bibliothek de Berlin وقام فيلهم اهلوردت (١٨٣٨ ـ ١٩٠٩) بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات التي احضرها جلازر بالاضافة الى ماكان من مخطوطات مكدسة في جامعات المانيا والتي تتعلق بكل فروع المعرفة والثقافة، فجعل لها قوائم ودليل في عشرة اجزاء تحت عنوان

(Kurses Verzeichniss des Glaser Sammlung Arabischer Handshriftent) Koeniglische Bibliothek K.. Berlin, 1887, p.6.

جاء هذا الدليل مفصلا ودقيقا استخدمه بروكلمان Brockelmann كأساس في تاريخه للادب العربي، وبدون هذا الدليل لم يكن هذا التاريخ ممكنا: G. A. L. Geschichte der Arabische Literatur

وبعد عشرين سنة، اي مابين سنة ١٩٠٣ وسنة ١٩٠٦ اشترى تاجر من ميلانو (ايطالي) يدعى ج. كابرونتي في صنعاء كمية مكونة من ١٦١٠ مخطوطة احضرها الى ايطاليا، فاقتنتها منه المكتبة الامبريوزانية (او الامبروزية) في ميلانو سنة ١٩٤٠ وذلك بفضل اكتتاب قام به مجلس بلديتها. وبدأ كريفيني E. Griffini بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات اليمنية، ولكن كريفيني توفي قبل ان ينجز عمله هذا.[٣٥]

وفي شهر كانون الاول (ديسمبر) سنة ١٩٥١ ارسلت وزارة المعارف العمومية المصرية - الادارة العامة للثقافة - بعثة لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن، فصورت البعثة ١١٠ كتب في علم الكلام و ٣٥ كتابا في الفقه واصوله و ٢٣ كتابا في التاريخ و ٢٠ كتابا في الحديث و ٢٠ كتابا في الادب و ١٩ كتابا في التفسير وعلوم القرآن و ١٣ كتابا في اللغة و ٨ كتب من كتب الاسماعيلية والغلاة و ٧ كتب في التصوف و ٣ كتب في القراءات والتجويد و ٣ كتب في السياسة والاجتماع و كتابان في المنطق. كما حصلت البعثة على بعض كتب الزيدية والمعتزلة النادرة مثل «كتاب المغني في اصول الدين» للقاضي عبدالجبار و «كتاب المجموع في المحيط بالتكليف» لذات المؤلف، وكتاب المعتمد في اصول الفقه «لابي الحسين البصري. ويرجع تاريخ اكثر الكتب التي صورتها البعثة الى القرن الثالث والرابع والخامس والسادس من الهجرة، واكثرها برسم خزائن ائمة ومكتوبة بخطوط جيدة ومكتوب عليها مراجعات، كما وان بعض هذه المخطوطات التي صورتها البعثة مكتوبة بخط مؤلفيها.[٣٦] فاستفاد مما احضره جلارز وكابرونتي من مخطوطات عدد من المستشرقين الذين نشروا بعضها الخاص بالفكر العربي الاسلامي وترجموا البعض منه الى لغتهم وسنعطي بعض الامثلة على ذلك:

- قام المستشرق الالماني فردريك ديتريصي، الاستاذ بجامعة برلين، بنشر اهم مؤلف للفارابي وهو كتاب «اراء اهل المدينة الفاضلة»، وذلك عام ١٨٩٥ في ليدن (مطبعة بريل بهولندا) مستندا الى المخطوط رقم ٣/٤٢٥ المحفوظ في المتحف البريطاني (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨)، والى المخطوط رقم ٣/١٢٠ المحفوظ في مكتبة بودليان (اكسفورد)، واجتهد ديتريصي نفسه معتمدا على معارفه الواسعة في توضيح بعض ماغمض في النص الاصلي[٣٧] ونشر ديتريصي لأول مرة في ليدن سنة ١٨٩٠ كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطوطاليس» لابي النصر الفارابي، معتمدا على: مخطوط لندن رقم ٤٢٥ (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨) (المتحف البريطاني في لندن) وعلى مخطوط برلين (بترمن ٢، ٥٧٨ ص ٨٦ - ١١٨).[٣٨]

اما كتاب "فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال "وكتاب" الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" لابن رشد فقد بقيا مجهولين مدى العصر الوسيط اللاتيني وفي العصر الحديث الى ان ظهرت في ميونخ (بالمانيا) لأول مرة سنة ١٨٥٩ طبعة مللر MULLER لهذين الكتابين مع ذيل لهما يعرف بعنوان "الضميمة". واعتمدت هذه الطبعة على مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩ (حسب قائمة كاسيري المعروفة بعنوان: Casiri: Bibliotheco Arabico--Hispana Escurialensis—Madrid 1760—1770; 2 VOl. I, 184, No. 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg'' Les manuscrits arabes de l'Escurial'' Paris, 1884, 2 VOl. I, P. 437)

وظهرت طبعة ميونخ هذه وهي تشمل "فصل المقال" و "مناهج الادلة" و "الضميم" تحت عنوان:

Philosophie und Theologie von Averroes herausgegeben von Marcus Joseph Muller—Munich 1859

وترجم مللر الى الالمانية هذه المقالات (الكتب) الثلاث ونشرت الترجمة في ميونخ سنة ١٨٧٥ بعد وفاته تحت ذات العنوان الذي ظهرت به المقالات العربية الثلاث[٣٩].

وفي سنة ١٩٠٥ نشر المستشرق الفرنسي ليون غوتييه في الجزائر ترجمة فرنسية لكتاب "فصل المقال" بدون النص العربي مع بعض التعليقات والمقارنة بين مخطوط الاسكوريال الذي نشره مللر والطبعات المصرية الثلاث (٤٠) المعتمدة على الطبعة الالمانية مع بعض التحريف والتعديل البسيط. وظهرت الترجمة الفرنسية التي قام بها غوتييه في مجموعة نشرت بمناسبة مؤتمر المستشرقين الرابع عشر، عنوانها: Recueil de memoires et de textes: ''Accord de la religion et de la philosophie (PP 269—3i8) اي التوفيق بين الشريعة والفلسفة.

واتضح ان المخطوط (المزعوم) الذي يذكره بروكلمان: Geschichte des Arabis—chen Litteratur—Weimar 1898, 2 vol. I P. 46I No. I لاوجود له، بل كان بروكلمان، في الواقع، يشير، دون ان يعلم، الى طبعة القاهرة لكتاب "فصل المقال" المعتمدة على طبعة مللر.

وفي سنة ١٩٤٢ نشر غوتييه في الجزائر الطبعة الثانية لترجمته الفرنسية ومعها النص العربي ومقدمة وتعليقات وشروحات عديدة،

واعتبر هذه الطبعة العدد الاول لسلسة بعنوان: Bibliotheque arabo—francaise (Directeur H. Peres)

وفي سنة ١٩٥٩ ظهرت طبعة الدكتور جورج فضلو حوراني في ليدن (مطبعة بريل-بهولندة) بعنوان: "كتاب فصل المقال" وهي معتمدة على: ١ ـ مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد الذي كتب عام ٦٣٢هـ/١٢٢٥م ورقة ٥١٢ في قائمة المكتبة الاهلية، بخط محمد بن احمد بن عبد الملك بن حادر. ولم يطلع مللر على هذا المخطوط، ولكن ذكره درنبرغ H. Derenbourg, in: Les manuscrits arabes de L'Escurial (Paris 1884) L, P 437 et LL. P. xix

٢ ـ مخطوط الاسكوريال، ورقة ٦٣٢ في قائمة درنبرغ، ويرجع تاريخ نسخه الى سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٣م.

٣ ـ ترجمة عبرية لكتاب "فصل المقال" ترجع الى عصر الوسيط، وتوجد منها اربع نسخ: اثنتان في ليدن وواحدة في اكسفورد وواحدة في باريس. ويرجع عهد هذه الترجمة الى اواخر القرن الثالث عشر او اوائل الرابع عشر الميلادي.

وقد اعتنى بتصحيح ونشر الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب "الشفاء" للشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المستشرق التشكوسلوفاكي يان باكوش معتمدا على المخطوطات التالية:

British museum, suppl. 711 Rieu (Or. 2873) London

India Office 476 Loth (1796) Londres

Bibliotheca Bodleiana, 435 Oxford, Pocock 125

Bibliotheca Bodleiana, Pocock 116—Bibliotheca Bodleiana

Pocock 114—As—Shifa. Lithographie a Teheran 1303 (1886)

وطبع الكتاب في مطبعة المجمع العلمي التشكوسلوفاكي عام ١٩٥٦ ـ ثم ترجم المستشرق يان باكوش هذا الكتاب الى الفرنسية وطبع في براغ عام ١٩٥٦ ـ منشورات اكاديمية العلوم التشكوسلوفاكية.

ـ وقد دقق المستشرقون في المخطوطات الفلسفية العربية القديمة تدقيقاً علمياً عميقاً اوصلهم الى معرفة حقيقة الكتاب المخطوط الذي عثروا عليه ويريدون نشره. مثال ذلك "كتاب المضنون به على غير اهله المنسوب الى الغزالي (وهذا الكتاب خلاف كتاب" المضنون به على اهله للغزالي")[1]. ظن عدد من المستشرقين ان هذا الكتاب (المضنون به على غير اهله) هو فعلاللغزالي. ولكن قام مؤخراً الباحث المستشرق البلجيكي جان ميشو بمقارنة بعض ماجاء في اركان هذا الكتاب (والكتاب عبارة عن اربعة اركان) مع ماجاء في الرسالة الاضحوية لابن سينا، فاتضح له ان ماجاء في آخر الركن الثاني لهذا الكتاب وماجا في اول الركن الرابع منه قريب جداً مما كتبه ابن سينا في نهاية "الرسالة الاضحوية" والاراء في هذين المصدرين متفقة تماما. يتسائل الباحث البلجيكي ميشو: هل اقتبس الغزالي مقاطع كاملة من "الرسالة الاضحوية" لابن سينا؟ وكيف يرجع الغزالي الى مؤلف فلسفي بعد ازمته النفسية عام ٤٨٨ وبعد تركه التعليم في بغداد وبعد نقده للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" وتكفيرهم وتبديعهم؟ في كتاب "المضنون به" هذا يأخذ الغزالي ببعض اراء لابن سينا كان قد اعتبرها زندقة. لذلك لايمكن الجزم بأن "المضنون به على غير اهله" هو فعلا للغزالي. فيجب اعادة النظر فيما نشره بعض المستشرقين بخصوص هذا الكتاب ونسبتهم اياه الى الغزالي.[2]

واهتمام المستشرقين بعلم الكلام لايقل عن اهتمامهم بالفلسفة الاسلامية. وفي هذا الحقل نقدم بعض الامثلة عما قاموا به: نشر ت. و. ارنولد T.W.ARNOLD في ليبزيغ سنة ١٢١٦هـ/١٩٠٢م كتاب "البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار" لابن المرتضى (المهدي لدين الله احمد بن يحيى الزيدي المعتزلي المتوفى سنة ٨٤٠هـ.

اعتمد ارنولد على المخطوط المحفوظ في برلين ـ رقم ٢٣٠ حسب ترتيب جلازر، الذي احضره من اليمن.

وحققت ونشرت سوسنة ديولد فلزر Susanna Diwald Wilzer في المنشورات الاسلامية التي يصدرها لجمعية المستشرقين الالمانية هلموت ريتر والبرت ديتريش ـ الجزء ٢١ـ بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

-"كتاب طبقات المعتزلة". اعتمدت محققة هذا الكتاب على المخطوطات الاتية:

١ ـ مخطوط مكتبة المتحف البريطاني في لندن رقم ٣٩٣٧ (ورقة ٣٨ب-١٥٥، و١٢٠-١٢٢)، ويرجع تاريخ هذا المخطوط الى القرن

التاسع الهجري، فيما يبدو. ٢ـ مخطوطة المكتبة نفسها المرقمة ٢٧٧٢ والمؤرخة ١١١٠ هـ ورقة ١١٦٧، ١٢٤٤ و١٩٥ـ ١١٠٠. ٣ـ مخطوطة المكتبة العمومية البروسية في برلين، وهي مجموعة مخطوطات جلازر رقم ١٠٨ (ورقة ٨٢ب ـ ١١٢١، ٤٢ب ـ ١٤٦) وتاريخها ١٠٨١ هـ وضعها الورت Ahlwardt في فهرسه تحت رقم ٤٩٠٩.

٤ ـ المكتبة عينها، مجموعة مخطوطات لندبرغ رقم ٤٢٨ (ورقة ٥٣ب ـ ١٧٨، ١٢٩ ـ ١٣٠) كتبت حوالي سنة ١١٠٠هـ ووضعها الورت تحت رقم ٤٩٠٨.

٥ ـ مخطوط مكتبة السلطان احمد الثالث في سراي طوب قابي، رقم ١٨٦٨ (ورقة ١٥٥ ـ ٧٧ب) تاريخها ٩٦٧ هـ وصفها هريتر في مقالته المسماة فيلولوجيكا Philo lo gika III في مجلة "الاسلام" Der Islam (١٨) سنة ١٩٢٩ ص ٥٣.

وقد نشر ج. فنكل Finkel في (Three Essays J.39) في القاهرة سنة ١٩٢٦ كتاب "الرد على النصارى" للجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، المتوفى سنة ٢٥٥هـ/٨٦٨م).

وقد نشر هـ.س. نيبرج N.S. Nyberg الاستاذ في جامعة ابسالا بالسويد، كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ ماقصد به الكذب على المسلمين والطعن عليهم "تاليف الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، المعتزلي، المتوفى حوالي سنة ٢٩٠هـ. ـ اعتمد نيبرج على النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظ في دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٥٢ من فن التوحيد، وهي نسخة قديمة جدا من آثار الايام الماضية، وهي اقدم مافي ايدينا من مخطوطات التي مادتها الورق، ذلك انه فرغ من نسخها سنة ٣٤٧هـ كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب(١٣).

ـ وقد نشر المستشرق الايطالي م. غويدي M. Guidi في روما سنة ١٩٣٨ "كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع" للامام القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل، الزيدي، المتوفى سنة ٢٤٦هـ. وترجم غويدي هذا الكتاب الى الايطالية تحت عنوان: La Lotta tra l'Isiam Ell,: Maninheismo وقد نشره المستشرق الفرنسي ليون برشر Leon Bercher في الجزائر ـ في طبعة اولى سنة ١٩٤٥ ضمن منشورات ج. كربونل تحت عنوان: Epitre sur les eiements du dogme et de la loi de l'Islam, seion le rite malekite (Editionsj. Carbonei) "الرسالة"، تأليف القيرواني (ابو محمد عبد الله بن ابي زيد ـ المتوفي سنة ٣٨٥ هـ/٩٦٦م).

ـ وقد حقق ونشر المستشرق الهولندي جين يوسف هوبن اليسوعي الجزء الاول من "كتاب المجموع في المحيط بالتكليف" وهو من جمع الشيخ الامام ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه علي بن عبد الله عطية بن محمد بن احمد النجراني، المتوفي سنة ٤٦٩هـ/١٠٧٦م وذلك في مجموعة "بحوث ودراسات" بادارة معهد الاداب الشرقية، رقم ٢٥ ـ المطبعة الكاثوليكية ـ دار المشرق ـ بيروت سنة ١٩٦٥(١٤).

ونشر المستشرق الالماني ارثربيرم Arthur Biram في ليدن سنة ١٩٠٢ الجزء الخاص بالجوهر من "كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين في الكلام في الجوهر ـ املاه النيسابوري (ابو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد، المتوفي سنة ٤٠٠ هـ)، وترجم بيرم بعض هذا الجزء الى الالمانية. ثم نشر المستشرق م. هورتن دراسة عن هذا الكتاب عام ١٩١٠. محاولا استخراج فلسفة لابن رشد من خلال "المسائل في الخلاف". والنسخة الوحيدة لهذا الكتاب ـ وهي التي اعتمد عليها بيرم محفوظة في Orientalisch Absteilung der Deutschen Staats Bibliothek — Berlin — Glaser 12, Ahlwardt 5125(١٥).

وقد حقق وترجم الى الالمانية الدكتور يوسف فان اس "اخبار عمرو بن عبيد بن باب ـ المتكلم المعتزلي ـ المتوفي سنة ١٤٤ هـ/٧٦١ م، التي جمعها الدار قطني (الحافظ ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي الدار قطني، المتوفي سنة ٣٨٥ هـ/٩٩٥ م،) ونشرها فان اس تحت عنوان: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid. zu einem Text des Ali b. 'Umar ad — Daraqutni في "نصوص ودراسات" سلسلة يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (رقم ٧) ـ بيروت ١٩٦٧. وقد اعتمد الدكتور فان اس على الرواية الوحيدة الموجودة على الورقات ١٩٨أ ـ ١٠٦ ب من مجموع رقم ١٠٦ المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق(١٦).

وقد اهتم ايضا المستشرقون باراء الاشاعرة وبمواقفهم من مختلف فرق المتكلمين. فنشر المستشرق آ.ف. مهرن MEHREN في ليدن (هولندا) سنة ١٨٧٨ كتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري" الذي وضعه ابن عساكر (ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر ـ المولود في دمشق سنة

٤٩٩ هـ/١١٠٦ م) والمتوفي سنة ٥٧١ هـ/١١٧٥ م. وابن عساكر هو احسن من قام بترجمة الاشعري وتاريخ حياته العلمية، وبيان سيرته والدفاع عن السنة والجماعة ورد مااختلقه خصومه عليه، مع ذكر تراجم مشاهير الاشاعرة.

- وقد اعتنى المستشرق الالماني هـ ريتر بنشر كتاب "مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين" للاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم ابن اسماعيل، المتوفي سنة ٣٣١ هـ. نشر هذا الكتاب في ثلاثة اجزاء في استانبول (١٩٢٩ - ١٩٣٣). ثم نظم ريتر "فهرس المقالات" وجعله ملحقاً «لمقالات الاسلاميين».

- ونشر المستشرق الاميركي رتشارد يوسف مكارثي، اليسوعي، كتاب "اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع" للاشعري، في المطبعة الكاثوليكية - دار المشرق - بيروت سنة ١٩٥٢ وذلك مع ترجمة انكليزية لهذا الكتاب تحت عنوان The theology of Al 'Ash 'ari, by Richard joseph Mccarthy, s.j.

وقد اعتمد مكارثي في نشره لهذا الكتاب على المحفوظ في مكتبة البرت ميوزيوم تحت رقم ٣٠٩١، وعلى المخطوط المحفوظ في مكتبة الجامعة الامريكية تحت رقم ١٣٠٢٩٧، ١١٨.

ونشر مكارثي ايضاً للاشعري "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام مع "كتاب اللمع"

- كما نشر الاب مكارثي "كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام (١) والمكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٧.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب الاستاذان محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة، ونشراه في القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م معتمدين على النسخة المخطوطة القديمة المحفوظة في المكتبة الاهلية بباريس، وهي ضمن مجموعة شفر Schefer المرقمة (عربي ٦٠٩٠) وتاريخ المخطوط يرجع الى ٤٧٢ هـ/١٠٨٠ م، وكان الاستاذان الخضري وابو ريدة يعرفان ان لكتاب التمهيد هذا مخطوطين آخرين موجودان في تركيا، كان قد اشار اليهما المستشرق الالماني هـ. ريتر، ومع ذلك اضطر الاستاذان الى الاعتماد على النسخة الباريسية وحدها، وذلك، كما قالا: "نظرا لصعوبة الحصول على غيرها ايام اعدادنا الكتاب للنشر، وهي صعوبة لاتزال قائمة، لأن معظم كنوز المخطوطات العربية في تركيا لاتزال، بسبب عدم الاستقرار في الظروف الحالية، في مخابئها بجبال الاناضول ولكن اتضح للاب مكارثي ان المخطوط الباريسي غير كامل، وانه قد سقط منه جزء كبير. واستطاع ان يحصل على صورة للمخطوطين التركيين، وكان ذلك اواخر عام ١٩٥٠. ويتضمن كلا المخطوطين التركيين عدة ابواب متتابعة لاوجود لها في المخطوط الباريسي، وتزيد عليه بجملتها اكثر من الثلث. وبفضل هذه الابواب الزائدة صار الكتاب (كتاب التمهيد) اكمل كتاب من نوعه ورد الينا من ذلك الزمن البعيد. وقد فضل الاب مكارثي ان يعيد نشر الكتاب كاملا بدل ان يضيف "مكملة" الى النص المطبوع بعناية الاستاذين. فجاءت طبعته هذه معتمدة على المخطوطات التالية: (١) مخطوط باريس الانف الذكر. (٢) مخطوط ايا صوفيا المرقم ٢٢٠١ وفيه ٢٥٥ ورقة - ٥١٠ صفحات وتاريخ نسخة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م. (٣) مخطوط مصطفى عاطف افندي، المرقم ١٢٢٣ وفيه ٢٤٧ ورقة - ٤٩٤ صفحة وتاريخ نسخه سنة ٥٥٥ هـ/١١٦٠ م

وهكذا تكون مساهمة المستشرق الامريكي مكارثي مفيدة جدا في نشر اثر يعد من اهم آثار الاشاعرة.

- واعتنى الاب مكارثي ايضا بنشر "كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات" للباقلاني الاشعري - وذلك في منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام رقم ٢ - المكتبة الشرقية - بيروت سنة ١٩٥٨. اعتمد مكارثي على مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة توبنغن بالمانيا، وهو، على مايظهر، المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب. وقد وصفه الاستاذ فيسفيلر في المجلد الثاني من "جدول المخطوطات العربية في مكتبة جامعة توبنغن". افاد فيسفيلر بان المخطوط يعود على اقل تقدير الى القرن السادس او السابع للهجرة في حين يعتقد الناشر، الاب مكارثي بان المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس، ولعله اقدم عهدا. ولسوء الحظ لم يؤرخ الناسخ في آخرها. ويذكر الناشر المستشرق مكارثي في مقدمته لهذا الكتاب "اقدم للعلماء والمستشرقين كتابا له اهميته الخاصة في ميدان علم الكلام. ولهذه الاهمية سببان، احدهما موضوع الكتاب، والآخر كونه وحيدا من نوعه بين مالدينا من تصانيف متكلمي الاسلام الاولين. اما

موضوع الكتاب، فهو المعجز الدال على صدق من يدعي على الله رسالة. والكتاب وحيد من نوعه، لأن المؤلف تناول فيه هذا الموضوع من جهته النظرية، ولااعرف مما بقي لنا من كتب المتكلمين الاولين كتابا بحث صاحبه في هذا الموضوع من هذه الجهة".

- ونشر المستشرق الفرنسي ج. لوسياني مع ترجمة فرنسية "كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد" للجويني (امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف - المتوفي سنة ٤٧٨ هـ). وكان لوسياني قد نشر النص العربي عام ١٩٣٠ معتمدا على المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية بباريس، وعلى المخطوط المحفوظ في الجزائر وعلى نسخة محفوظة في تونس. اما النص مع الترجمة فقد نشر تحت العنوان: (J.D.Luciani): El — Irchad d (Al Juwayni — Traduction et edition par J.D. Luciani (Collection du Centenaire de l'Algerie) Paris, E.Le Roux, 1838. واعاد الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد عام ١٩٥٠ م في مجموعة "جماعة الازهر للنشر والتاليف" مكتبة الخانجي - مصر. ويذكر الناشران في تقديم الكتاب: "وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على اربع نسخ كاملة جيدة:

١ - نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني التي نشرها عام ١٩٣٠ بخط مغربي، معتمداً على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس، وهي في ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير. وقد اثبت المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد، الاننا لاحظنا انه يختار احيانا نص نسخة، ويترك نص نسخة اخرى هو في راينا احق بالاختيار، وقد اشرنا الى هذه النسخة بحرف (ل).

٢ - نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩.

٣ - نسخة اخرى بدار الكتب المصرية رقم ١١٧٩.

٤ - نسخة المكتبة الاحمدية بحلب رقم ٧٦٤ - توحيد، وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ. ثم يقول الناشران: "وقد اتخذنا اصلا لنسختنا التي ننشرها اليوم نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني، واثبتنا اختلافات النسخ الاخرى في نهاية كل صفحة، اذ لم نر من العدل ان نفرض اختيارنا على القراء". وهذا القرار صريح بالجهد الذي قام به المستشرق الفرنسي لوسياني[١٧].

- ونشر المستشرق الالماني هـ. كلوبفر H. Klopfer في القاهرة عام ١٩٥٩ "كتاب شامل في اصول الدين" لامام الحرمين الجويني، الجزء الاول - معتمدا على المخطوط رقم ١٢٩٠ المحفوظ في دار الكتب المصرية - علم الكلام.

- ونشر المستشرق الانكليزي الفرد جيوم، مع الترجمة الانكليزية، كتاب "نهاية الاقدام في علم الكلام" في اكسفورد ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م تحت عنوان: Guillaume (Alfred):The Summa Philosophiae of Al — Shahrastani. — edited with a translation from manuscripts Oxford University Press, London 1934.

- ونشر المستشرق ديدرنج، في مجموعة (Dedering), Bibliotheca Islamica, Bd 9, Istambul 1936. كتاب "التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع" تاليف الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي - المتوفي سنة ٣٧٧ هـ.

ثم ظهرت في القاهرة عام ١٩٤٩ طبعة اولى لهذا الكتاب عرّف به وترجَم للمؤلف وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وعنى بنشره وراجع اصله ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني - معتمداً على النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة في الخزانة الظاهرية بدمشق. ويذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمة الطبعة: "وقد بلغني ان الكتاب نشر في الاستانة قبل سنين، بعناية بعض كبار المستشرقين بارشاد عميدهم المستشرق الكبير الاستاذ المعروف البروفيسور لويس ماسينيون الفرنسي، لكنني لم اظفر بنسخة منه." - وهكذا لم يطلع الشيخ الكوثري على طبعة ديدرنج التي ظهرت عام ١٩٣٦ اي ١٣ سنة قبل طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩.

- ونشر المستشرق الانكليزي دنيسون روس Denison Ross في كلكتا/الهند سنة ١٩١٠ "كتاب مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين "الادلة المفصلة، مختوماً بعقيدة اهل السنة" واعتمد روس على مخطوط يرجع الى اواخر القرن الثامن الهجري[١٨].

ونشر الكتاب في مجموعة: Bibliotheca India: A collection of oriental works, published by the Asiatic Society of Bengal, Calcuta 1910 ويعرض المؤلف موقف المعتزلة من مسائل القدرة (ان العبد قادر على كسبه، وقدرته باقية علية)، كما يعرض مسألة التولد ووجوب الاصلح على الله، وكلام الله، اذ يقول: "والمعتزلة ومن تابعهم وافقونا في حدوث الحروف، وخالفونا في قدم القرآن، فجعلوه مخلوقاً وحروفه حادثة. ويقولون ان الحسن والقبيح من مقدرات العقل قبل ورود الشرع".

واهتم المستشرقون ايضاً بالماتريدية وبأهل السنة والحديث: فقد نشر المستشرق بول كراوس في مجلة اورينتاليا في روما المجلد ٤ سنة ١٩٣٥ "السيرة الفلسفية" للرازي (فخر الدين محمد بن عمر الرازي القرشي التميمي البكري ـ شافعي المذهب، ماتريدي النزعة ـ ولد بالري عام ٥٤٤ هـ/وتوفي بهرات عام ٦٠٦ هـ.
ثم نشر هذا الكتاب في منشورات اليونسكو سنة ١٩٦٤، عنى بنشره ايضاً بول كراوس.

ـ ونشر المستشرق الفرنسي هنري لاووست "كتاب الشرح والابانة على اصول السنة والديانة" مع مقدمة وترجمة فرنسية لهذا الكتاب ـ منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ـ والكتاب لابن بطة العكبري (الامام ابو عبد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري، الحنبلي ـ المتوفي عام ٣٨٧ هـ/٩٩٧ م) ـ اعتمد الاستاذ لاووست على: ١ ـ مخطوطة دمشق المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مجموعات ٦٤) واتخذها اساسا لنشره هذا الكتاب. ويرجع تاريخ هذه المخطوطة الى ٤ صفر عام ٥٥٩ هـ/٢ كانون الثاني سنة ١١٦٤ م، ونَسَخها الشيخ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي. ٢ ـ المخطوطة المحفوظة في رمبور بالهند، وهي بدون تاريخ، وترجع الى ابي القاسم البصري، المتوفي عام ٤٧٤ هـ.
ولم يستطع الاستاذ لاووست الحصول على نسخة مصورة لهذه المخطوطة، بل استنسخ له نسخة الاستاذ فيليوزا ـ الاستاذ في الكوليج دي فرانس، ومدير المعهد الفرنسي في بنديشيري.
ـ ونشر ايضاً الاستاذ هنري لاووست بالاشتراك مع الاستاذ سامي الدهان، "كتاب الذيل على طبقات الحنابلة" لابن رجب (زين ابو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين احمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي، المتوفي عام ٧٩٥ هـ) ـ وذلك ضمن منشورات المعهد الفرنسي ـ دمشق سنة ١٩٥١. اعتمد الاستاذان في نشر هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات: ١ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، برقم ـ تاريخ ٦١، وهي في ٢٣٩ ورقة تاريخها سنة ٨٠٠ هـ. لاشك في انها كتبت بيد احد تلاميذ ابن رجب عن نسخة بخط المؤلف.

٢ ـ نسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول برقم ١١١٥، وتقع في ٢٨٧ ورقة، وعلقت سنة ٨٣٦ هـ بيد شهاب الدين احمد بن عبد اللطيف المكي الحنبلي. ٣ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق، تحت رقم ـ تاريخ ٦٠ وتقع في ١٩٢ ورقة بخط الياس بن خضر بن محمد التركماني، ويرجع تاريخها الى عام ٨٣٤ هـ.

ـ ونشر المستشرق السويدي كوستا فيتستام Gosta Vitestam "كتاب الرد على الجهمية" في ليدن (بريل) ولُنْت عام ١٩٦٠، والكتاب للدرامي (ابو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد ابو سعيد السجستاني الدرامي. ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٢ هـ.

اعتمد المستشرق فيتستام على النسخة التي كتبت في شهر رجب الفرد سنة ٧٣٥ هـ بمدرسة الحافظ ضياء الدين، بسفح قيسون ظاهر دمشق. وهذه النسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول تحت رقم ٨٥٠. وضع الاستاذ فيتستام مقدمة لهذا الكتاب باللغة الالمانية تقع في ١١٦ صفحة. والنص العربي يقع في ١٠٤ صفحات. في الصفحة ٤٥ من المتن العربي حاول الدارمي ان يثبت رؤية اهل الجنة لله، ويحتج في ذلك بعدد من الآيات والاحاديث. ثم يذكر في صفحة ٥٤ حجج من ينفي الرؤية من المعطلة والجهمية (المعتزلة)، ويفند هذه الحجج (ص ٥٧) ويذكر تأويل المعطلة والجهمية للاية: "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة" بمعنى منتظرة ثواب ربها. فيرد على هذا التأويل بان لاثواب اعظم من النظر الى وجهه تعالى. وفي صفحة ٧١ يذكر كلام الله، ويرد على القائلين بخلقه (ص ٨٣)، ويحتج للقرآن بأنه غير مخلوق (ص ٨٥)، وذلك ضد المعتزلة الذين يتهمهم بالكفر (ص ٩٨) ويذكر المحنة التي حصلت ايام المأمون (ص ٩٨).

بالاضافة الى ماقام به المستشرقون من مختلف البلاد الاوربية من نشر التراث الخاص بالفكر العربي الاسلامي، وترجمة بعضهم لما نشروه في هذا الحقل، هناك مستشرقون ترجموا بعض هذا التراث الفكري الى لغتهم. نذكر بعض الامثلة على هذا العمل الجليل:
ترجم المستشرق الالماني فردريك ديتريصي الى الالمانية "مقالة في اغراض مابعد الطبيعة" للفارابي، عام ١٨٩٢تحت عنوان: Die Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik vonden zweiten Meister — in "Alfaribi's philosophische Abhandlungen. traduit par: F. Dieterici, Leyde, Brill 1892 — PP. 54 — 60, avec remarques aux PP. 213 — 214

نشر هذه المقالة اولا المستشرق شتينسشنيدر تحت عنوان: — AL Farabi — (ALphaarabius) in Memoires de L'Academie imperiale des Sciences de Saint — Petersbourg, VIII, Serie, T.XII, No. 4 St. Petersbourg, 1896 PP. 139 — 141 par M Steinschneider. تجدد الاهتمام بهذه المقالة عندما نشر الاستاذ محسن مهدي عام ١٩٦٩ كتاب "الحروف" تحت عنوان:

Alfarabi's book of Letters. Commentary on Aristotle's Metaphysics ed. avec une introduction et notes par Mehsen Mahdi — Beyrouth Dar El — Mashriq, 1969

وفي عام ١٩٨٢ نشرت المستشرقة تريزآن دروار ـ من قسم الفلسفة في جامعة جورج تاون بواشطن ـ الولايات المتحدة ترجمة فرنسية لهذه المقالة في: Bulletin de Philosophie Medievale — Louvain No. 24 (1982) PP. 38 — 53

ـ وترجم ولتر كلين Walter Klein الى الانكليزية كتاب "الابانة عن اصول الديانة" للاشعري، ونشره سنة ١٩٤٠ في نيوهافن: American Oriental Society, Vol. 19, New Haven, Connecticut, 1940 SS 88 — 95

ـ وترجم الى الالمانية المستشرق و. سبتا W. Spitta "كتاب الامام" للاشعري، وذلك عام ١٨٧٦ تحت عنوان: Spitta, W: Zur Geschichte Abu al — Hassan al — Ash'ari, Leipzig, Henrikks 1876

ـ وترجم الى الانكليزية الارل ادغار الدر Earl Edgar Elder كتاب "شرح العقائد النسفية، للامام نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي، المتوفي سنة ١١٤٢ م، والكتاب من وضع التفتازاني (سعد الدين مسعود المتوفي سنة ٧٩١ هـ/ ١٣٨٩ م) وظهرت الترجمة تحت عنوان:

Earl Edgar Elder: A commentary on the creed of Islam.—New York, Columbia University Press with introduction and notes.

ـ ترجم الى الالمانية المستشرق هـ. كلوبير H. Klopeer كتاب "العقيدة النظامية" للجويني (امام الحرمين المتوفي عام ٥٤٨ هـ)، تحت عنوان: — Das Dogma des Imam AL—Haramain AL—Djuwaini Le Caire 1958 Imprimeri Al—Anwar

ـ وترجم الى الالمانية المستشرق الالماني ت. هاربروكر كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني (ابن ابي الفتح محمد بن القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني ـ المتوفي عام ٥٤٨ هـ) ـ تحت عنوان: Abu'l Fath Muhammad Asc — Schahrastani' Religionspartheie, und philosophen Schulen. Zum Ersten Mal Vollstandig aus dem arabischen uberstzt und mit Erklarenden Anmerkungen Versehen — T.I Halle, t.2, HALLE 1851 (Reprint: Hildesheim, 1969).

ـ وترجم الى الانكليزية المستشرق ا. فريدلند I. Friedlander) كتاب "الفصل في الملل والاهواء والنحل" لابن حزم (ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، الظاهري، الاندلسي ـ المتوفي سنة ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٣ م) تحت عنوان: I.Friedlander:" The Heter odoxies of the Shiites" in JAOS — 1907 — I — 80 XXVIII, et JAOS (1908) I —183 XXIX

ـ وترجمه الى الاسبانية المستشرق الاسباني اسين بلاسيوس تحت عنوان: Asin Palacios (Miguel): "Abenhazem Decorooba Y su Historia Crttica de las Ideas Religiosas" — Madrid, Real Academia de la Historia 1927 — 32; 5 vol. (Traduction espagnole du Kitab al — Fisal d'Ibn Hazm de Cordoue)

ـ وترجم ايضاً المستشرق الاسباني اسين بلاسيوس الى الاسبانية" كتاب الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي (الامام ابو حامد، المتوفي سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م) تحت عنوان: El Justo Medio en la creencia Madrid, D. Estanislao Maestre, 1929

ـ وترجم الى الانكليزية المستشرق مارغوليوت، نقد العلم والعلماء، او تلبيس ابليس" لابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي الحنبلي ـ المتوفي عام ٥٩٧ هـ)، تحت عنوان: Margoliouth (D.S.):" The devil's selusion ibn al — jawzi" in islamic Culture — Hayderabad t. 9 — 12 (1935 — 38) 19 — 22 (1945 — 48).

هذه بعض الامثلة لما قام به المستشرقون من نشر التراث الفكري (الفلسفي والكلامي) العربي الاسلامي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين[١١].

فلا يسعنا إلا ان نشيد بفضل بعض المستشرقين الذين عملوا على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة.

الهوامش

١ ـ مونتغمري وات: تاثير الاسلام في اوربا العصر الوسيط ـ مطبعة جامعة ادنبرة سنة ١٩٧٢. وقد ظهر الكتاب بالعربية، دار الشروق ببيروت سنة ١٩٨٣ من ترجمة حسين احمد امين، بعنوان "فضل الاسلام على الحضارة الغربية". ـ مراجعة الكتاب للدكتور محمد شفيق شيا في مجلة "الفكر العربي" رقم ٣٢ ـ نيسان ـ حزيران ١٩٨٢ ـ السنة الخامسة من صفحة ٢٥٣ الى صفحة ٢٥٩.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ جربرت الاوريالكي ولد حوالي علم ٩٣١ م في مدينة اوريلاك بمقاطعة اوفرني (فرنسا). تثقف اولا في دير اوريلاك ثم اكمل ثقافته في اسبانيا على يد العالم هطون، اسقف فيش، وبعد ذلك دخل دير الرهبان البندكتيين، واخيرا اصبح بابا فاتخذ اسم سلفستر الثاني (٩٩٩ الى وفاته علم ١٠٠٣ م)، فكان اول بابا فرنسيا حاز على معارف مدهشة بالنسبة الى العصر الذي فيه لدرجة انه اتهم باستخدام السحر. كان يتقن الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الهيئة (الفلك) والموسيقى. ادخل الى اوربا الارقام المعروفة بالارقام العربية، وهي الارقام المستعملة في اوربا وامريكا حتى يومنا. وهو الذي اخترع الساعة ذات الرقاص (المرجع: Dictionnaire Universel d'Histoire et de Geographie, par Bouillet — Libraire Hachette Paris, 1884, page 1809 (Sylvestre II).

٤ ـ وات، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٧.

٥ ـ قسطنطين الافريقي ولد في مدينة كرتجين (شمال افريقيا) حوالي علم ١٠٢١ م، كان كثير الاسفار بحكم تعاطيه التجارة، وقد وصل في تجواله الى بلاد الهند. ثم ترهب في دير مونتي كاسينو (ايطاليا) حيث وضع مجموعة طبية "وكان احد رؤساء مدرسة سالرنو الطبية. (المرجع: Dictionnaire Universel d'Histoire et de Geographie, par Bouillet Librairie Hachette — Paris 1884, page 439 (Constantin l'Africain).

٦ ـ وات، المصدر نفسه، ص ٦٧.

٧ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ـ دار الكتاب المصري ـ القاهرة سنة ١٩٤٦ الطبعة الاولى ـ صفحة ٩٤.

وايضا: الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ـ بغداد ١٩٥٢ ـ جامعة الدول العربية ـ الادارة الثقافية ـ مطبعة مصر ـ ١٩٥٢ (بحث ماري تيريز دالفرني ـ بالفرنسية ـ صفحة ٦١ وصفحة ٦٢.

٨ ـ المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ٩٧.

١٠ ـ ماري تريز دالفرني: البحث الذي قدمته الى المهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ـ بغداد ١٩٥٢ في الكتاب الذهبي لهذا المهرجان (جامعة الدول العربية ـ الادارة الثقافية) ص ٦٤ ـ ٦٥ من القسم الفرنسي.

١١ ـ Madkour Ibrahim: Ibn Sina et l'alchimie arabe. In Revue du Caire, juin 1951 et H. Holmyard: Kitab alchita, Paris, 1927; p. 85

١٢ ـ مقدمة "الشفاء" للدكتور ابراهيم مدكور ـ المنطق ـ ١ ـ المدخل ـ نشر وزارة المعارف العمومية ـ الادارة العامة للثقافة ـ بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ الرئيس ـ المطبعة الاميرية ـ القاهرة ١٩٥٢ م من صفحة ٣١ الى ٣٣.

١٣ ـ Madkour Ibrahim: L'Organon d'Aristote dans le monde arabe Paris, 1934, pp 148 — 155

١٤ ـ Rohmer: Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'ame. In Archives d'His-toire doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 1927; pp. 73 — 77

١٥ ـ Carra de Vaux (baron): L'avicennisme latin aux confins du XII — XIII e siecle, Paris, 1943 pp. 21 — 30

١٦ ـ (Gilson Etienne: a/Pourquoi St. Thomas a cirtiqué St. Augustin Archives 1926)

b/Avicenne et le point de depart de Duns Scot (Archives 1927)

c/Les sources greco — arabes de l'augustinisme avicennisant (Archives 1927)

d/Roger Marston: un cas de L'augustinisme avicennisant (Archives 1933).

١٧ ـ Forest: La structure metaphysique du concret selon St. Thomas D'Aquin, Paris, 1931, pp. 331 — 360

١٨ ـ ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ـ في مجموعة قادة الفكر رقم ٣ ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٠ ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

١٩ ـ يوسف كرم ـ المصدر السابق، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ١٢٩ (ملاحظة: وذلك خلاف مايقوله رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" (بالفرنسية) باريس ١٨٨٢ ـ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧). يعتبر رينان ان الرشدية تسربت الى اوربا في القرن الثاني عشر مع مذهب ابن سينا. لعل سبب ذلك يرجع الى ان كل من ابن سينا وابن رشد اخذا عن ارسطو وعن الافلاطونية الجديدة.

٢١ ـ ماجد فخري: المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠

يوسف كرم: المصدر نفسه ص ١٢٩

ارنست رينان: ابن رشد والرشدية (بالفرنسية) باريس ١٨٨٢ ص ١٨٦ ومايليها.

٢٢ ـ يوسف كرم: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٢٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٤.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٢.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١ ملاحظة: جيوم موربكي: فلامندي، وترجم من اليونانية الى اللاتينية وراجع ترجمات سابقة. ترجم من كتب ارسطو: كتاب السياسة (سنة ١٢٠٦) وتدبير المنزل (١٢٦٧) وشرح الاسكندر الافروديسي على الاثار العلوية (١٢٦٠) وشرحه على الحس والمحسوس، وشرح سمبليقيوس على المقولات (١٢٦٦) وعلى السماء والعالم (١٢٧١) والقسم الخاص بالعقل من شرح يوحنا النحوي على كتاب النفس (اي المقالة ٣ فصل ٤ ـ ٨ وبداية الفصل ٩) وشرح ثامسطيوس على كتاب النفس. ونقل الكتاب مبادئ الالهيات لابروقليس (١٢٦٨)، فعرف الغربيون حينذاك ان كتاب العلل الذي كان ينسب الى ارسطو ماهو الا قسم من هذا الكتاب...

د. فاروق عمر فوزي

كلية الاداب ـ جامعة بغداد

الاستشراق وتاريخ العصر العباسي

مقدمة:

منذ ان تأسس قسم للغة العربية في College de France بباريس سنة ١٥٣٩ وفي ليدن بهولندا في ١٦١٣ ثم تبعتهما انكلترا بانشاء كرسيين للعربية في كمبردج واكسفورد في بدايات القرن السابع عشر كذلك، بدأت الدراسات الاستشراقية تأخذ مساراً اكثر انتظاماً وتنسيقاً من ذي قبل.

ومع ان الاستشراق باعتباره نشاطاً فكرياً يبتغي التعامل مع الشرق ودراسته وتحليل مظاهره واصدار البحوث والتقارير عنه إلا انه لم يتبلور الا في اواخر القرن الثامن عشر الميلادي... ولكن المعروف أن اهتمام الغرب بالشرق يعود الى عهد ابعد من ذلك بكثير، وربما يرجع الى خبرات وتجارب واتصالات قديمة تبدأ مع بدايات الالف الثانية من التاريخ الميلادي. وقد اتخذ هذا الاهتمام اشكالاً مختلفة من العلاقات التجارية والدينية والحربية والحضارية. وقد ظلّت هذه التجارب والخبرات متأصلة وفاعلة في العقل الاوربي بحيث كَونت قيماً ومثلاً وأحكاماً ومصطلحات ومناهج بحث لاتزال تعمل عملها، عن قصد او احياناً دون قصد، في التأثير في تحليلات المستشرقين وكتاباتهم عن الشرق حتى يومنا هذا.

من هنا تأتي اهمية دراسة الاستشراق باعتبارها كشفاً لطبيعة العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الغرب والشرق خلال العصور الوسيطة والحديثة وحتى الوقت الحاضر. ثم ان دراسته توضح الظروف والملابسات والعوامل المادية والروحية والمصالح التي تتحكم في طبيعة الصلات بين الغرب والشرق، والتي كونت مواقف معينة او اثرت بطريقة او اخرى في بلورة اراء واستنتاجات استشراقية حول الشرق عامة والوطن العربي خاصة.

إن الباحث المتتبع للمراحل التي مر بها الاستشراق ولآراء المستشرقين وفرضياتهم لا يجد في الواقع فروقاً جوهرية بينها فقد كانت مواقف المستشرقين في طبيعتها واهدافها واحدة لا تتغير. إن هدف معظم مَن ارتبط بمؤسسة الاستشراق ـ مع ادراكنا لوجود نخبة من المستشرقين المنصفين منذ أن كانوا مرتبطين بالتبشير وحتى وقتنا الحاضر حين كَونوا صلات وثيقة بالمؤسسات السياسية الاوربية وبدوائر الاستعمار والصهيونية ـ هو طمس المعالم الرئيسية لشخصية الانسان العربي من خلال تجريده من كل قدرة على الابداع متوسلين بشتى الاسلحة العرقية والدينية واللغوية وغيرها، والبرهان على ان الحضارة العربية الاسلامية لم تقدم للانسانية الا الشئ اليسير واليسير جداً... بل ان الحكم العربي الاسلامي وما أبدعه من حضارة لم يكن اكثر من خطأ عابر في مجرى التاريخ. ولهذا يعترف بعض المنصفين من المستشرقين أنفسهم بأنه:

«رغم الجهد العلمي المبذول فان آثار الموقف المجافي للحقيقة والذي ولدته كتابات العصور الوسطى في اوربا لا زالت قائمة فالبحوث الموضوعية لم تقدر على اجتثاثها كلياً بَعدُ»[1].

ويرى مستشرق آخر:

«رغم المحاولات الجدية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الاسلام فانهم لم يتمكنوا ان يتجردوا كلياً عنها كما قد يتوهمون»[2].

ويعترف مستشرق آخر معاصر بأن اثار التعصب الديني الغربي لا تزال ظاهرة في النصف الثاني من القرن العشرين في مؤلفات عدد من المستشرقين ومستترة في الغالب وراء الحواشي والهوامش المرصوصة بالمصادر والمراجع في الابحاث(٣).

وهكذا وبالرغم من تطور الدراسات الاستشراقية الخاصة بتاريخ العروبة والاسلام وتراثهما الحضاري تطوراً ملحوظاً خلال القرن الحالي فإن هذه الدراسات في غالبيتها لا تزال متسمة بالعمومية والنظرة الاحادية ذات البعد الواحد ومتأثرة بأحكام تعسفية مسبقة متحيزة. فليس هناك ثمة فائدة مرجوة من كتابة البحوث المطوّلة وتطعيمها بالحواشي المرصوصة بالعديد من المصادر دون ان يكون لتلك البحوث قيمتها المتوخاة في رسم صورة اقرب ما تكون الى الحقيقة وواقع الحياة في الفترة موضوعة البحث. ولكن أنّى يتأتى ذلك لمستشرق تُقيد منهجه واسلوب عمله وانتقاءه الروايات التاريخية وبالتالي استنتاجاته مؤسسة نافذة وقوية ذات معايير ثابتة مثل مؤسسة الاستشراق؟!!

إن المشكلة التي تواجهنا حين نحاول البحث في طبيعة الاستشراق واهدافه مشكلة ليست يسيرة. فهناك جملة ظروف وعوامل تتحكم في عمل المستشرق وبالتالي في تحليلاته وفي الانموذجات السياسية والحضارية التي يعالجها من تاريخ العروبة والاسلام. فالنصوص او الوثائق التاريخية التي يجمعها المستشرق لكي يقدم صورة تاريخية لظاهرة معينة او حدث ما قد تكون قليلة او مقتضبة الى حد الاخلال او محّرفة لغوياً، او ان كفاءة المستشرق اللغوية او خبراته ومعلوماته عن الشرق او منهجيته لاتؤهله لرسم الصورة المرضية علمياً وموضوعياً. ولكي يسد المستشرق هذه الثغرات قد يعمد الى الاستنتاج المنطقي وهنا قد يحّمل النصوص التي لديه اكثر من طاقتها. وفي الاستنتاج تعمل عواطف المستشرق الدينية ونزعاته العرقية وولاءاته السياسية وارتباطاته المصلحية بالمؤسسات الرسمية عملها في معالجته لموضوع البحث. والواقع ان نسبة عالية مما استنتجه المستشرقون لم يعد يدخل في باب الاستنتاج المنطقي المسموح به علمياً وموضوعياً.

ان التحيز والنظرة الاحادية غير الشمولية التي تكون ناتجة عن ظروف المستشرق البيئية او جذوره الثقافية او عواطفه الدينية وميوله السياسية ونزعاته العرقية (العنصرية) او اتجاهاته السياسية او ارتباطاته المصلحية او الرسمية. ظاهرة واضحة في المؤسسات الاستشراقية عبر مراحل تطورها المختلفة. لقد أصابت اوربا بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي مستوى حضارياً امتاز بتفوقه المادي والثقافي. وقد نسي مفكرو اوربا وكتابها ومستشرقوها او تناسوا المستوى الحضاري الواطئ الذي عاشته مجتمعاتهم في العصور الوسطى. بل انهم لم يتحملوا التفكير في ان حضارات مثل الحضارة العربية الاسلامية كانت ارقى من حضارتهم مادياً وروحياً وهذا ما اكدّه المستشرق الروسي بارتولد حيث يقول:

«نجد ان اوربا الغربية في القرون الوسطى كانت بلداً متاخراً قياساً بالشرق مسيحياً كان ام مسلماً، تماماً مثل تاخر الشرق اليوم بالقياس الى اوربا الغربية... ولكن نلاحظ ان الاسس المتبعة في طرق البحث التاريخية تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر اوربا في كل العصور تحتل الاهمية العالمية سياسياً وحضارياً التي تتمتع بها الآن.»(٤)

وهناك عقبة أخرى هي «النظرة المسبقة» تلك النظرة التي قوّم بها المجتمع الاوربي المجتمع العربي الاسلامي. فلقد كانت الصورة التي يحملها الاوربيون - ومنهم المستشرقون - عن العرب وعقيدتهم الاسلام صورة مشوهة لا تمت الى الحقيقة بصلة ولم ولم تستقم هذه الصورة او تتعرض الى محاولات التقويم او اعادة التقويم الا في فترة متأخرة. وحتى هذه المحاولات كانت باعتراف الباحثين الاوربيين انفسهم جزئية وغير ذات اثر في تعديل الصورة السابقة. وكانت دولة العرب الاسلامية دولة قوية شكلت تحدياً سياسياً وحضارياً كبيراً لاوربا التي لم يكن لديها في حينه تراث فكري او مادي لمجابهته، ذلك لان الفكر والثقافة العربية الاسلامية كانا ارفع درجات عديدة من الفكر الاوربي الوسيط. كما وان المجتمع الاوربي كان مجتمعاً زراعياً اقطاعياً كنسياً بينما كان المجتمع العربي الاسلامي مجتمعاً تجارياً حضرياً بالدرجة الاولى يمتاز بمدنه الكبيرة المزدهرة. ولم يكن في الاسلام ذلك النظام الكنسي بأديرته ورهبانه الذين يمثلون مكاناً متميزاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية الاوربية. وبكلمة مختصرة فإن الفارق كان كبيراً، لكن هذا الفارق الواضح لم يغيّر الصورة «التقليدية» التي كونتها اوربا عن الاسلام منذ بدايات الالف الثانية الميلادية والتي استمدتها من اراء وفتاوى المبشرين المتشددين والمتحيزين ومن مصادر بيزنطية شرقية ولاتينية ومن إحتكاك الصليبيين بالشرق الاسلامي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. وتبدو هذه الصورة المشوهة المتسمة بالتحيز والحقد والنظرة الاحادية المسبقة في ابحاث مجموعة كبيرة من المستشرقين حتى المعاصرين منهم رغم ادعاءاتها

بالموضوعية والمنهجية العلمية.

لقد خضعت وقائع التاريخ العربي الاسلامي ومظاهره الحضارية الى معالجات استندت على تفاسير استشراقية مختلفة... ومن حيث المبدأ لا يضير هذه الوقائع ان تفسر بهذا التفسير او ذاك، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب متنوعة من الحقائق فأغنت معلوماتنا وزادت فائدتنا ووسعت من أفق تفكيرنا، على ان الشرط الأساس هو ان تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند الى وقائع ثابتة ولا تعتمد النظرة المسبقة التي تخضع الاحداث الى تفسير محدود أحادي النظرة لتخرج بنتائج «مقصودة» ربما تصل الى مستوى التزوير الواعي او اللاواعي للظاهرة التاريخية.

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون ظهور ابحاث إستشراقية سعت الى (قولبة) الظاهرة التاريخية بقالب يتفق وميولها واهدافها.. ان هذه النظرة الاستعلائية المتحيزة نظرت الى المجتمع الاوربي على انه مجتمع عقلاني متطور، انساني وراقي ونظرت الى المجتمع الشرقي العربي الاسلامي في كل العصور على انه مجتمع متخلف حضارياً وغير متطور سياسياً يحتاج الى من يوجهه ويرعاه ويكتب تاريخه!! ولا تزال هذه النظرة التي تبنتها مؤسسة الاستشراق تظهر في كتابات بعض المستشرقين وتفاسيرهم في النصف الثاني من القرن العشرين. ولا نريد في هذه المقدمة ان ندخل في التفاصيل او نقدم امثلة - لا تدخل حصراً ضمن الموضوع المحدد لنا في هذا البحث - الا اننا نقول بأن ما كتبه الاستاذ ادوارد سعيد من كتب[٥] ومقالات[٦] وما أشار اليه غيره في هذا المجال يكفي دليلاً على النظرة التعسفية التي تدين الاستشراق... بل ان هذا التعسف يبلغ حداً يدعو دور النشر الاوربية في النصف الثاني من القرن العشرين الى ان توافق على نشر كتب هزيلة عن العروبة والاسلام من امثال كتاب «الهاجرية»[٧] الذي ألفه إثنان من الهواة الحاقدين لا يمت اختصاصهما الدقيق الى تاريخ المنطقة العربية بشئ، ومع ذلك رحبت بهما مؤسسة الاستشراق وفتحت لهما الباب على مصراعيها.

ولكن الامر والادهى من ذلك كله ان يقوم بعض باحثينا ومؤرخينا بنقل تفاسير المستشرقين وترجمتها الى العربية حتى شاعت في اوساط المثقفين ودخلت في كتبنا المدرسية ومحاضراتنا الجامعية، وباتت حقائق مسلماً بها وفتاوى شرعية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تتوارثها اجيال الطلبة من الاساتذة من غير تغيير او اعادة تقويم واصبح من الصعب تغييرها او حتى تعديلها.!!

إن العديد من التفاسير الشائعة بيننا عن التاريخ العربي الاسلامي لا تزال تفتقر الى التفسير الذاتي وتعوزها النظرة الشمولية الموضوعية وهي لا تتعدى ان تكون عيالاً على تفاسير جاءتنا من الخارج من مؤسسة الاستشراق ورددناها عن قصد او دون قصد فشوهت تاريخنا وزيفت تراثنا وحضارتنا. لقد استطاع اجدادنا في عصر رقيهم الحضاري ان يرّدوا على دعوات التشكيك ومحاولات التزييف الشعوبية التي انتقصت من دور العرب والمسلمين التاريخي وعملت على طمس انجازاتهم الحضارية ومساهماتهم في بناء التراث الانساني... اما نحن فقد اقتبسنا دون وعي تفاسير لا تختلف في مضامينها واهدافها عن تفاسير الشعوبية ولا يزال العديد منا يرددها ويبني عليها استنتاجاته وتخريجاته حتى يومنا هذا، رغم ان بعض هذه التفاسير قد عُدّل او اعيد تقويمه في اوربا ومن قبل المستشرقين انفسهم[٨].!!

وبعد فليس بإمكاننا في بحث من هذا النوع أن نعالج كل المظاهر والاحداث التي خضعت لدراسات المستشرقين ولهذا سنعمد الى انموذجات مختارة من تاريخ العصر العباسي ونوضح موقف الاستشراق منها:

الاستشراق والدعوة العباسية:

درس بعض المستشرقين الاوربيين خلال القرن التاسع عشر وهذا القرن الدعوة العباسية التي أنهت الخلافة الاموية ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م فلم يسعهم الا ان يطبقوا الافكار السائدة في اوربا خلال القرن التاسع عشر وهي مفاهيم الصراع العنصري بين القوميات الاوربية والفكرة العنصرية التي روّجها كوبينو وغيره. وهكذا صوّروا احداث التاريخ العربي الاسلامي في صورة صراع حاد بين الشعوب الاسلامية حول السلطة والسيادة.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالدعوة العباسية فقد صور الاستشراق هذه الدعوة على شكل نزاع حاد بين «الاسياد العرب» وبين «الفرس المحكومين» وكان من رواد هذا التفسير المستشرقان «ويل» في كتابه تاريخ الخلافة و «نولدكه» في (مقتطفات من تأريخ الشرق) واسهب في هذا التفسير كل من المستشرقين «فان فلوتن» و «ولهاوزن» حيث اعتبرا الدعوة العباسية ثورة فارسية قومية ضد الحكام العرب المتسلطين!! اما سببها فلم يكن الا نتيجة الاخطاء التي وقع فيها الحكام العرب الذين فشلوا في معاملة الشعوب الخاضعة لهم معاملة

حسنة فأدى ذلك الى انبعاث القومية الفارسية سلاحاً ذاتياً للشعب الفارسي المضطهد!! ويزعم كلا المستشرقين بان غالبية انصار بني العباس هم من الموالي الفرس[٩].

ان الخطأ الذي وقع فيه كلا المستشرقين «فان فلوتن وولهاوزن» هو انهما نظرا بمنظار عرقي ضيق الى طبيعة الدعوة العباسية: فلم يحاولا فهم وضع القبائل العربية في خراسان ومثلهما كمثل المؤرخ الذي يؤمن بنظرة معينة ثم يحاول ان يجمع مادته ليثبت تلك النظرة والخطأ في البداية يقود الى الخطأ في النتيجة.

فبالاضافة الى النزاع العنصري (عرب ضد فرس) ابرز «ولهاوزن» الخصومات القبلية بين العرب واعتبرها المحرك الرئيس لفعاليات رؤوساء القبائل واحلافهم بل ارجعها الى جذورها قبل الاسلام، ولم يعر للظروف الجديدة التي نتجت عن استقرار القبائل العربية في خراسان اهمية تذكر، كما لم يدرك ان الاحلاف الجديدة بين القبائل كانت قد تطورت وتغيرت بتغير الظروف الجديدة.

ومما زاد في الطين بلّة وقوع التفسير الاستشراقي للدعوة العباسية في اخطاء واضحة في تفسير مصطلحات لغوية وتاريخية عديدة مثل (اهل القرى) و (اهل خراسان) ولم يدركوا طبيعة الالقاب التي اعتاد العرب على اتخاذها بعد استقرارهم في بلاد فارس كما لم يفهم المستشرقون الاسباب الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية للأزمة التي استفحلت بين عرب خراسان والسلطة الاموية.

وبالرغم من الضعف الواضح في هذا التفسير للدعوة العباسية فقد تبنته المؤسسة الاستشراقية وروجّت له لانه يتفق تماماً ونزعاتها التحريضية المشوهة في التفسير. وغدا كتاب ولهاوزن (الدولة العربية وسقوطها) المصدر الاوحد عن الدعوة العباسية وطبيعتها. وقد كرر العديد من المستشرقين اراء ولهاوزن في بحوثهم لعلنا نذكر منهم ارنولد وميور ونيكلسون ولي ستيرنج واربري وبارتولد وسبولر وغيرهم.

ومن الطبيعي ان يحذو المؤرخون العرب والمسلمون حذو المستشرقين ويعتبرون ما توصلوا اليه عن الدعوة العباسية حقائق مسلماً بها لا تقبل النقاش. ولهذا فقد ترجم كتاب ولهاوزن الى العربية مرتين وتبنى اراءه ونادى بها مؤرخون وكتاب عرب من بينهم جرجي زيدان واحمد أمين وفيليب حتي وحسن ابراهيم حسن واحمد شلبي وغيرهم كثير، وبسبب هذه الكثرة من الباحثين الذين تبنّوا هذا التفسير فلا يزال من اكثر التفاسير شيوعاً بين اوساط المثقفين والجامعيين. وبالرغم من ان هذا التفسير اعيد تقويمه بين المستشرقين انفسهم فلا تزال في وطننا العربي بحوث تكتب وكتب تنشر تستند على هذا التفسير الاستشراقي الذي عفى عليه الدهر وغدا خارجاً عن الصدد Out of date.

لقد كان المستشرق الاسكندنافي دينت[١٠] اول من أعلنها صراحة بان اراء الاستشراق التقليدية العنصرية حول الدعوة العباسية تدعو الى الشك وإعادة التقويم. ففي اطروحته (مروان بن محمد) اظهر الوجه السياسي العربي للدعوة العباسية وبين دور انقبائل المتذمرة من الامويين في ارجاع كفة الثوار العباسيين، الا ان دينت لم يوفق التوفيق كله واهمل بصورة قطعية الواجهة الدينية للدعوة. كما اخطأ في فهم بعض النصوص التاريخية او اعتمد على جزء من النص وحّمله اكثر من طاقته. وقد حاول المستشرق الامريكي فري Frye[١١] ان يوضّح فكرة دينت بصورة ادق فأشار في مقالته الى ضرورة فهم وضع العرب في خراسان اذا اردنا فهم الدعوة العباسية بدرجة اوضح.

على ان قراءة جديدة للدعوة العباسية جرت في النصف الثاني من القرن العشرين على يد مؤرخين محدثين[١٢] عرب بعد إطّلاعهم على نصوص غاية في الاهمية بالنسبة لموضوع الدعوة العباسية في مخطوطات لم تنشر، وبعد اعادة قراءة الروايات التاريخية في مصادرنا المعروفة كالطبري والجاحظ واليعقوبي وابن الاثير وابن خلدون وغيرهم. وقد اعطى التفسير الجديد صورة متكاملة لتطورات الحالة السياسية والاجتماعية لعرب خراسان من حيث استيطانهم وعلاقتهم بالفرس وموقفهم من دمشق. ويرى التفسير الجديد بان الدعوة العباسية كانت موجهة بصورة رئيسية الى عرب خراسان المقاتلة منهم والمستقرين على السواء. وفي الوقت الذي كان العرب القوة الضاربة في الدعوة العباسية فإن التفسير الجديد لا ينكر مساعدة الموالي الفرس للثوار العرب ولكن الموالي كانوا يحاربون على الجانبين فبعضهم مع الدولة الاموية وبعضهم مع الدعوة العباسية.

لقد كان من المؤمل ان تحل النظرة الجديدة عن الدعوة العباسية محل النظرة الاستشراقية التقليدية ورغم ان بعض اوساط المستشرقين قد عدّل او هذب من وجهة نظره عن الدعوة، الا ان هذا التعديل لم يكن جذرياً كما وانه كان محدوداً لا يتناسب مع اهمية الدلائل والاستنتاجات التي توصّل اليها التفسير الجديد. ولا تزال النظرة الاستشراقية التقليدية تطغى على التفسير الجديد في كتب المستشرقين بل وفي ابحاث العديد من المؤرخين العرب والمسلمين. وهكذا وبعد اكثر من ربع قرن على ظهور التفسير الجديد للدعوة

العباسية لا تزال مفاهيم الصراع العنصري والنزاعات القبلية والتطرف الديني (الراوندية) هي السائدة في تفسير الدعوة العباسية... وهي بلا شك من بنات افكار المؤسسة الاستشراقية!!.

الاستشراق والعصر العباسي الاول:

روّج المستشرقون للرأي القائل بأن العصر العباسي الاول «عصر النفوذ الفارسي». وهذا امر طبيعي وحتمي من وجهة نظرهم، فإذا كانت الثورة العباسية قد قامت على اكتاف الفرس فان العصر العباسي الاول هو عصر سيطرة الفرس الذين جاءوا بالعباسيين الى السلطة!!. يقول المستشرق بيكر ان انتصار العباسيين معناه انتصار الفرس. ويرى ولهاوزن:

«ان حكم العرب انتهى بمجيئ العباسيين وان الفارسية انتصرت على العربية تحت ستار الاممية الاسلامية».

وفي اعتقادنا ان هذه التخريجات التي كانت ولا تزال شائعة بين اوساط المستشرقين ومن قلّدهم من مؤرخينا العرب والمسلمين خاطئة ومبالغ فيها، ان طبيعة الاحداث خلال العصر العباسي الاول وسياسات الخلفاء العباسيين لا يمكن ان ترتضي لنفسها هذا التفسير الاستشراقي العنصري[13]. فسلطان العرب - كما تشير الى ذلك الاحداث - لم ينته بزوال الدولة الاموية بل ان العرب، كما اسلفنا، كانوا القوة الفاعلة والضاربة في عملية التغيير الثوري، وظل العرب خلال العصر العباسي الاول متقلدين مناصب رئيسة في الدولة. وبقيت القبائل العربية ذات اثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع. وظلت اللغة العربية لغة الادارة والسياسة والثقافة والفكر. كما ان الروايات التاريخية تكشف لنا عن مدى ميل الخلفاء العباسيين للعروبة فكراً وقيماً وتقاليد. واذا كانت عملية الاندماج والاشتراك في السلطة للموالي قد زادت في العصر العباسي فذاك امر طبيعي خاصة وانها كانت قد بدأت في العصر الاموي، كما ان دخول العديد من مراسيم البلاط والتقاليد الاجتماعية الفارسية في الادارة والمجتمع العباسي يُعَد هو الآخر امراً طبيعياً ونتيجة حتمية للتفاعل بين مختلف شعوب الدولة العباسية. ولكن المهم هو وقوف السلطة العباسية بالمرصاد لكل العناصر المخربة التي حاولت التشكيك بالقيم العربية الاسلامية او استبدال نظمها وتقاليدها باخرى اجنبية غريبة لا تتناسب والمجتمع العربي الاسلامي. وما محاربة العباسيين للشعوبية والزندقة والخرّمية وابعادهم للرؤوس الفارسية التي حاولت ان تتجاوز حدودها الا ادلة ساطعة على ذلك. ثم اننا إذا تمعنا بالتكتلات السياسية والاجتماعية المرتبطة بالخلافة العباسية لاتضح لنا اهمية العرب بين تلك التكتلات التي ترتبط برباط واحد يشد بعضه بعضاً، الا وهو رباط الولاء للدولة الجديدة لا الولاء لنزعات قبلية او عنصرية أو اقليمية ولكن المؤسسة الاستشراقية حاولت تحميل النصوص التاريخية اكثر من طاقتها وخرجت بنتائج مبالغ فيها ولا تمت الى واقع الاحداث - في الاقل خلال العصر العباسي الاول - بصلة.

إن كتاب (تاريخ كمبردج للاسلام) The Cambridge history of islam بجزئيه والذي صدر في إنكلترا عام ١٩٧٠ يعتبر آخر مصدر من المصادر الشاملة الكلية التي صدرت عن تاريخ الاسلام وحضارته وقام بتأليفه عدد من المستشرقين البارزين. وبقدر ما يتعلق الامر بالعصر العباسي الاول يمثل هذا الكتاب المؤسسة الاستشراقية خير تمثيل. فالقارئ لا يجد في الثلاثين صفحة تقريباً الّا احداثاً سياسية متتابعة يكثر فيها القتل وسفك الدماء، بينما عُرف هذا العصر عند المسلمين «بالعصر الذهبي» في تاريخ الاسلام. ورغم ان هذا العصر هو عصر الذروة في الحضارة الاسلامية، فهو عند المستشرق - فون غروبناوم - عصر اقتباس وتقليد من قبل المسلمين للحضارات القديمة اليهودية والمسيحية والاغريقية وغيرها. اما النظم فإن العديد منها مقتبس من الفرس سواء من حيث الفكرة او التنظيم. اما «الادب العربي» فقد كتب من قبل الفرس!! هذه هي صورة عصر الازدهار الحضاري في تاريخ الاسلام كما يريد لها الاستشراق ان تبدو للعيان!! ولهذا فقد انتقده عدد من المستشرقين انفسهم من بينهم روجر أوين كما انتقده بشدة البرت حوراني وادوارد سعيد من الباحثين العرب. وقال عنه الباحث الأخير «انه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق وكان يمكن ان يكون تاريخاً للاسلام افضل»[14].

الاستشراق وشخصية الخلفاء:

في تصويرهم لشخصية الخلفاء العباسيين الحاكمين في عصر القوة والازدهار - العصر العباسي الاول - يعمد بعض المستشرقين الى روايات استثنائية او موضوعة ويحكمون من خلالها على الخليفة الحاكم وسياساته. ولهذا وُصم العديد من خلفاء بني العباس بالضعف او التسرع او التعطش للدماء او فقدان السياسة الواضحة.

وهكذا يبدو الخليفة العباسي الاول ابو العباس من خلال

النظرة الاستشراقية المتحيزة - بصورة العاهل الضعيف الذي يدير اموره الثلاثي الفارسي ابو سلمة الخلال وابو مسلم الخراساني وخالد البرمكي. وواضح ان هذه النظرة الاستشراقية المشككة مستمدة من النظرة الشعوبية المعروفة. اما المنصور فيبدو عند المستشرقين بصورة الميكافيلي الذي لا يتورع ان يتخذ اية وسيلة دون وازع من ضمير او دين اوقيم للوصول الى غايته. اما الدسّ والتشويه الذي تعرضت له شخصية الخليفة هارون الرشيد فحدّث عنها ولا حرج. فمنذ ان كتب المستشرق الانكليزي (بالمر) عن هارون الرشيد عام ١٨٨١ والمستشرق الفرنسي (بوفوا) عن البرامكة عام ١٩١٢ ثم تبعهما المستشرق الانكليزي (فلبي) عن هارون الرشيد في ١٩٣٣ فإن النظرة الاستشراقية عن هذا الخليفة لم تتغير. فقد اظهرت هذه الدراسات وغيرها التي اختصت بدراسة تاريخ الخلافة الاسلامية عامة او المقالة التي كتبها (هوتسما) عن (الرشيد) في دائرة المعارف الاسلامية التي تصدر باللغات الانكليزية والفرنسية والالمانية شخصية الرشيد هامشية ضعيفة يسهل التأثير عليها. وانه كان حاد المزاج تغلب عليه العاطفة فهو بين الثورة الجامحة والرقة المتناهية.. وهكذا تصل النظرة الاستشراقية الى الاستنتاج الذي تريده وهو إظهار الرشيد بانه كان على هامش الحياة السياسية والحربية في عصره، وانه لولا البرامكة لفقد حقه الشرعي في الخلافة، ولولا البرامكة لأنهارت الدولة العباسية اداريا. واكثر من ذلك فإن سقوطهم او كما تسمى «نكبتهم» من قبل الرشيد ليس له تبرير منطقي معقول وانما حدث نتيجة «**فورة عاطفية**» ندم عليها الخليفة بعد ذلك!!.

وانتهز بعض المستشرقين الفرصة واستندوا على روايات شعوبية واضحة وابرزوا (قصة العباسة) اخت الرشيد وعلاقتها بجعفر البرمكي كل ذلك للنيل من شرف العروبة وقيم الاسلام ومعايير المجتمع الاسلامي انذاك. ونحن لا نريد ان ندافع عن العباسة لانها عربية مسلمة او لانها اميرة من البيت الحاكم ولكن الرواية الشعوبية - الاستشراقية نفسها متهافتة لا تقف امام النقد والتحليل. تنفيها المصادر القريبة جداً من الاحداث وتعزوها الى «حسد الموالي» وحقدهم على الرشيد ويندد بها المؤرخ الناقد ابن خلدون حين يقول:

«ولا يعقل ان تقدم العباسة على ذلك وعصرها قريب عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين. فأين يطلب الصون والعفاف اذا ذهب منها»!!.

ولا تكتفي النظرة الاستشراقية بذلك بل تجعل من البرامكة مفكرين احراراً ذهبوا ضحية تعسُّف الخليفة الحاكم وضيق صدره تجاه حرية الرأي والمناقشة في الدين والمذاهب والسياسة، ان سياسة الرشيد خلال عهده الطويل تحفل بالمظاهر السلبية والايجابية على حد سواء والنظرة الموضوعية لابدَّ ان تعطي كل ذي حق حقَّه[١١].

الاستشراق والعلاقات بين الرشيد وشارلمان:

ان الصلات بين الشرق والغرب لم تنقطع منذ اقدم العصور حتى الآن ولكنها مرّت بفترات من المد والجزر وتباينت بين صلات سلمية ودية وحربية عدائية. وقد شملت هذه الصلات علاقات وديّة بين العرب والفرنجة على عهد هارون الرشيد وشارلمان. ان مصادرنا العربية تلتزم جانب الصمت تجاه العلاقات العربية - الفرنجية ولكن ثلاثة من المصادر اللاتينية تشير اليها لعل اهمها ما كتبه مؤرخ الامبراطور شارلمان المدعو (اينهارد) في كتابه (سيرة الامبراطور شارل الكبير).

والمهم ان عدداً من المستشرقين حمّلوا هذه الروايات الاحادية الجانب والمفعمة بالخيال والغموض اكثر مما يجب، وابتدعوا اسطورة جديدة فحواها ان شارلمان اصبح حامياً للاراضي المقدسة في فلسطين واميراً على القدس ذلك لان بطريرك القدس ارسل اليه في عام ٨٠٠ م مفاتيح القدس وكنيسة القيامة بموافقة الخليفة. مقابل ان يحاول شارلمان الاستيلاء على الاندلس باسم العباسيين ويقف ضد تهديدات البيزنطيين البرية والبحرية للدولة العباسية.

لقد كان المستشرق (دوريان) أول من أيّد هذه الفرضية (سنة ١٨٨٠) ثم وافقه كل من (فاسيلييف) ١٩١٤ و (بربيه) سنة ١٩٢٦ ثم جاء المستشرق (بكلر) سنة ١٩٣١ فاضاف عنصراً خيالياً مدعياً ان الدبلوماسية العباسية «هدفت من وراء إعطاء شارلمان امتيازات سياسية في فلسطين وتعيينه اميراً عليها» ان تستخدمه ضد الاندلس المتمردة واعادتها الى حظيرة الخلافة العباسية!!

ولا شك فإن هذه الفرضيات الاستشراقية لا تستند الى روايات تاريخية موثوقة ولا تقف امام النقد الموضوعي ولا تنسجم مع سياسة هارون الرشيد وروح العصر الذي عاش فيه. وفي الواقع فإن المستشرق الروسي (بارتولد) عارض «اسطورة الحماية» ودحضها في مقالة له عام ١٩١٢ وايده في ذلك كليكلوز وجورانسون في ١٩٢٦ ثم تصدى لها كذلك المستشرق رنسيمان مؤكداً انها من اختراعات

الراهب (سنت كول) الذي استند على روايات اينهارد الغامضة.

صحيح ان المصلحة المشتركة بين الدولتين العباسية والفرنجية كانت تدعوهما الى التقارب لأن عدويهما المشتركين كانا الدولتين البيزنطية والاموية في الاندلس، وان هذه المصلحة المشتركة كان من الممكن ان تؤدي الى صلات او محالفات سياسية وعسكرية. ولكن شيئا من ذلك لم تشر اليه المصادر الموثوقة وليس من المنطق ان الرشيد يسمح لنفسه بأعطاء شارلمان امتيازاً استثنائياً في الاراضي الاسلامية المقدسة بفلسطين او يسمح لبطارقة الكنيسة بالاتصال بعاهل اجنبي واعطائه مفاتيح القدس ورايتها خاصة وان الدولة العباسية هي الاقوى وان القدس ذات اهمية دينية وسياسية في وقت واحد. فكيف يحق للرشيد ان يعطي امتيازات مهمة للفرنج بفلسطين؟.

ما هو اذن هدف المؤسسة الاستشراقية من اشاعة فرضيات كهذه؟؟ ان الهدف بالدرجة الاولى سياسي استعماري. فلقد اشرنا الى ارتباط المؤسسة الاستشراقية بسياسات الدول الاوربية وقد بدأت «اسطورة الحماية» بالظهور في ابحاث المستشرقين في وقت كانت الدول العثمانية «الرجل المريض» تتدهور وتتفكك وبدت الدول الكبرى (روسيا وانكلترا وفرنسا والمانيا) تتنافس في الحصول على «الامتيازات» وحق الحماية للرعايا المسيحيين في الشرق. وقد استخدمت الدول الكبرى المؤسسة الاستشراقية للترويج لفكرة الحماية والامتيازات في فلسطين منذ عهد هارون الرشيد، لكي تستخدمها كسابقة تبرر بها حصولها على الامتيازات من الدولة العثمانية وضمان موطئ قدم لها في المشرق العربي. فإذا كان هارون الرشيد الحاكم في عصر القوة والازدهار قد اعترف بحق دولة اوربية في حماية الاراضي المقدسة بفلسطين وسلمها مفاتيح القدس ورايتها: افلا يكون من الاجدر بالسلطان العثماني ان يعترف بامتيازات معينة للدول الكبرى في حماية الرعايا المسيحيين في المشرق وخاصة في الاراضي المقدسة؟؟

وهكذا خدم الاستشراق المصالح السياسية للدول الاوربية.. وما اشبه الليلة بالبارحة حيث يقدم عدد من المستشرقين الاميركان في بحوثهم المنشورة وتقاريرهم غير المنشورة مقترحات بتجزئة الشرق الاوسط الى دويلات اقليمية طائفية على غرار الكيان الصهيوني، ومن دون شك فإن هذه التقارير تؤخذ بعين الاعتبار من قبل صانعي القرار في الادارة الامريكية الحالية!!.

الاستشراق والحركات الدينية ـ السياسية:

دأب المستشرقون ومنذ البداية على دراسة الفرق والحركات الدينية ـ السياسية في التاريخ العربي الاسلامي. يعتبر المستشرق الانكليزي (جورج سيل) (ت ١٧٣٦ م) من ابرز الرواد الذين استهواهم تاريخ الفرق والمذاهب الاسلامية وكتبوا فيه. وتتابعت البحوث الاستشراقية في العقائد والفرق الاسلامية بعد ذلك فكتب فيها (فان فلوتن) و (فنسنك) و (هورفيتس) و (ولهاوزن) و (نولدكه) و (كارل بيكر) و (كراوس) و (مرغليوث) و (توماس ارنولد) و (ترتون) و (بارتولد) و (فريد لاندر) و (برونو) و (ماكدونالد) وغيرهم كثير وصولاً الى (شتروسمان) و (كريمر) و(ستيرن) و (ماسينيون) و (ايفانوف) [١٧] ولسنا بحاجة الى كبير عناء للتدليل على ارتباط بعض هذه الدراسات الاستشراقية بظهور الاستعمار ومحاولات الدول الكبرى ايجاد موطئ قدم لها في اقطار الشرق. فكانت هذه الدراسات خير عون للمستعمرين الجدد في حكم هذه الاقاليم عن طريق التعرف على عقائد اهلها ومزاجهم ثم محاولة تعميق الخلافات المذهبية والطائفية بين ابناء الشعب الواحد ليسهل التحكم فيهم. ألم تتبرقع الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت ببرقع اسلامي من اجل احكام سيطرتها على مصر وتحقيق احلامها في الشرق الاسلامي بضرب السيادة البريطانية؟.

لقد زادت المؤسسة الاستشراقية من نشاطاتها في ميدان الفرق والمذاهب الاسلامية وغير الاسلامية في الشرق الاوسط وذلك بظهور الحركة الصهيونية التي تعتبر من نتاج البيئة الاوربية والابن غير الشرعي للاستعمار. وهنا برزت المدرسة الاستشراقية الامريكية وساهمت مساهمات فاعلة في هذا المضمار من خلال دراسات (فيشيل) و (كوتياين) و (مان) و (جيل) واخيرا لا اخراً (فون غرونباوم)[١٨].

إن ذلك كله يفسر الغرض الذي من اجله يسلط المستشرقون الأضواء على حركات سلبية وهدامة في تاريخ العرب الاسلامي مثل حركة الزنج والخرمية والبابكية والحشيشية والقرامطة والزندقة والشعوبية ومن لف لفّها... بل انهم يحرفون الروايات وينتقون منها ما يلائم اهدافهم من اجل تشويه مسيرة التاريخ العربي الاسلامي.

ونحن لا ندعّي لتاريخنا الكمال ولكننا نتساءل... لماذا ينسى او يتناسى المستشرقون حركات ثورية اخرى مثل: المعتدلة وحركات الخوارج المعتدلة والمعتزلة وغيرها، تلك الحركات

التي عملت داخل نطاق المجتمع الاسلامي ومن اجل تطويره، وكان عمل هذه الحركات وعقيدتها السياسية والدينية ضمن اطار العروبة والاسلام وداخل حدوده؟؟ الجواب على ذلك هو ان خيارات المؤسسة الاستشراقية مرتبطة بأهداف ومخططات الدوائر السياسية الاوربية آنفة الذكر.

فمنذ ان كتب فان فلوتن وولهاوزن عن تعسف «الاسياد» العرب الحاكمين ضد الموالي المحكومين ومعاملتهم كفئة من الدرجة الثانية في المجتمع الاسلامي... ومنذ ان صوّر نولدكه حركة الزنج بأعتبارها «ثورة العبيد» المظلومين الذين يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي... ومنذ ان كتب ابراهيموف عن البابكية واعتبرها «انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد التسلط والتعسف العربي» ومنذ أن روّج مستشرقون آخرون امثال دي خويه وستيرن لحركة القرامطة واعتبروها حركة «تحررية» ناضلت ضد مفاهيم المجتمع العربي الاسلامي المتخلف والتسلطي من اجل العدالة والمساواة و «الاشتراكية» !! وبشرّت بالخلاص من «الاستغلال والفساد» ... فأن هؤلاء المستشرقين ومن قلّدهم من الكتاب العرب يعترفون بأنهم لم يعثروا الا على القليل والنادر من تراث هذه «الحركات الاصلاحية الثورية». فكيف إذن توصلوا الى حقيقة ارائهم واهدافهم؟ لابد أن ذلك تمّ بطريق الاستنتاج اللامنطقي والخيال المبني على استشراقية حاقدة على القيم والمعايير الصحيحة في المجتمع العربي الاسلامي.

ثم بعد ذلك ماذا عن الزندقة والشعوبية..؟ لقد عمد بعض المستشرقين امثال ماسينيون وجولدزيهر، عن قصد، الى اظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نمط من «التفكير الحر» الذي دعا اليه مفكرون مستقلو الراي وفلاسفة شكاك على غرار الحركات المنشقة عن الكاثوليكية في اوربا!!. اما الشعوبية ففي نظر المستشرقين حركة فكرية اجتماعية دعت الى المساواة بين العرب وغير العرب في المجتمع الاسلامي الجديد، واستهدفت الخلاص وتحقيق العدالة الاجتماعية. ولم يُتعِبْ هؤلاء المستشرقون الذين استندوا في ارائهم هذه على روايات شعوبية، لم يتعبوا انفسهم بالعودة الى كتابات الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والبلاذري ليدركوا ان فكرة «التسوية» هذه لم تكن الا غطاءً سياسياً لترويج عقائدهم الضالة والحاقدة على كل ما هو عربي واسلامي. بل ان احد المستشرقين الجدد يزعم ان : «**اهمية خاصة وفوق العادة قد اعطيت للحركة الشعوبية في الوقت الذي لم تكن هذه الحركة اكثر من ميول ادبية ونزعات فكرية شاعت بين غير العرب وارتبطت بتطلعات دينية هرطقية وثقافية**» [١٩]!! محاولاً ان يخفف من الاثر الهدّام الذي تركته الحركة في التراث والفكر العربي الاسلامي، وهي لعبة لم تعد تنطلي على الجيل الجديد من المؤرخين العرب ان نظرة جديدة او اعادة تقويم لموقف المؤسسة الاستشراقية من الحركات والفرق آنفة الذكر تعطينا صورة مغايرة تماماً للصورة الاستشراقية[٢٠]. وليس هنا مجال الاسهاب في الرد ولكننا نقول بأن الفكرة الشائعة التي اشاعها فون كريمر وفان فلوتن وبراون عن تعصب العرب ودولتهم في صدر الاسلام ضد الموالي «المستغلين والمضطهدين والمحتقرين» لم تعتمد على مصادر تاريخية موثوقة بل على روايات شاذة عديمة السند مستقاة من كتاب الاغاني للاصفهاني ومن العقد الفريد لابن عبد ربه وهي روايات تسجل حالات فردية وليست سياسة عامة سارت عليها الدولة او اجمع عليها الجمهور. بل ان الاطروحات التي نشرت حديثاً عن تلك الفترة اكدت اعتماد الدولة على الموالي الذين احتلوا مراكز حساسة في الادارة والمالية وان نسبة موظفي الدواوين والادارة من الموالي كانت اكثر من العرب!!. اما حركة الزنج فلم تكن اكثر من مغامرة سياسية قادها احد الحاقدين على المجتمع الطموحين الى السلطة ان وضع السيف في رقاب اهل البصرة وقتل آلافاً من رجال البطيحة في جنوبي العراق وأسر نساءهم وسبى اطفالهم. وكان يتقلّب ويتستر كل يوم وراء مذهب او عقيدة تبعاً للظروف السياسية. وقد فقدت الحركة اتباعها سنة بعد اخرى بعدما أدركوا انها لم تهدف حقيقة الى العدل والتناصف بل أرادت ان تحل فئة مستغلة جديدة تمتلك العبيد والثروة في السلطة محل الفئة القديمة!!. اما البابكية فلم تكن «انتفاضة» كما وان الشعب الاذربيجاني بريئ منها ولم يكن هدفها الا اسقاط الحكم العربي الاسلامي واحلال السيادة الفارسية والعقيدة المزدكية القديمة بكل قيمها ونظمها محله... اما الحركة القرمطية فقد ترعرعت في نفس الظروف التي اوجدت حركة الزنج وحاولت كسب الاتباع والمؤيدين برفع شعارات الانقاذ من ورطات الذل والفقر، والوعود بتمليك الاراضي والعبيد والنساء. ومهما قيل عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق الرفاه المادي والعدالة الاجتماعية، فأن هذه المقولات تبقى فرضيات تعوزها الادلة التاريخية الموثوق بها. ولابد لنا ان نشير بأن التاريخ قد اثبت على الاقل انه لم يكن من اهداف القرامطة تحرير العبيد، لان القرامطة انفسهم كانوا يملكون العبيد من البحرين وقد سخروهم في الاعمال الزراعية والري والخدمات الشاقة!!. اما على

المستوى السياسي فقد اثبت القرامطة انتهازيتهم وعدم تمسكهم بالشعارات التي رفعوها حين دخلوا في تحالفات سياسية واقتصادية مع اطراف اخرى مثل البويهيين في العراق من اجل اقتسام الغنائم. ولم يوقفوا عملياتهم الارهابية المفزعة ضد المدن والقوافل التجارية وقوافل الحجيج الا بعد أن تسلموا وعوداً موثوقة من البويهيين بأشراكهم في عوائد التجارة البرية والبحرية. وحينئذٍ انتهت والى الابد شعاراتهم الزائفة بتحقيق المجتمع المرفّه السعيد!!. اما الزندقة فأن التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لطبيعتها يؤكد بأنها كانت حركة مانوية فارسية بثوب جديد رغم انها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق النزعة التوفيقية والتستر لكي تناسب العصر الجديد والمجتمع العربي الاسلامي الجديد، وكذا الحشيشية التي لم تكن سوى حركة ارهابية فارسية.

وما دمنا قد اشرنا الى نماذج من الحركات الدينية ـ السياسية الفارسية فلابد من اشارة الى موقف الاستشراق من الفرس وتاريخ بلاد فارس خلال الفترة موضوعة البحث. وبدءاً نقول بأن المحاولات الجادة لدراسة تاريخ بلاد فارس ربما تكون قد بدأت مع كتاب السير جون مالكولم الموسوم (تاريخ بلاد فارس) والمنشور سنة ١٨١٥ م، ثم تبعه براون في دراسته (لتاريخ الادب الفارسي) سنة ١٩٠٢ م وسايكس في كتابه (تاريخ فارس) سنة ١٩١٥ م. ولسنا هنا بصدد استعراض وتحليل الدراسات التاريخية الاستشراقية عن بلاد فارس في العصر

الاسلامي الوسيط، الا اننا نود القول بأن من الدوافع البارزة لظهور الاستشراق الحديث هو الدافع السياسي الاستعماري، فقد غدت معرفة احوال الشرق وتاريخه مهمة بالنسبة للدول الاوربية المتنافسة والتي كانت لها مصالح حيوية في هذه المنطقة. وقد أشار السير سايكس حين تكلم عن هدفه من كتابه (تاريخ بلاد فارس) الى الحاجة الى وجود معلومات موثّقة وحديثة لموظفي الحكومة البريطانية وعبر عن أمله ان يكون كتابه ذا فائدة للحكومة البريطانية وصانعي القرار السياسي البريطاني في لندن والهند.

ومن الطبيعي ان يدرك المستشرقون وهم يدرسون تاريخ الفرس أنّ هناك محاولات قامت بها فئات من الفرس «لابقاء القديم على قدمه» وعدم الاعتراف بالحكم العربي الاسلامي. وقد ظهرت هذه المحاولات بطرق عديدة من النظرة الاستعلائية المتغطرسة ومنها موقف التميّز على العرب ومنها التشكيك بقيم العروبة ومثلها ومنها التمرد والانحراف عن الخط الذي رسمته

الخلافة العباسية وعملت على توكيده فكراً وسياسة. لقد استغلت المؤسسة الاستشراقية هذا الموقف الفارسي الشاذ المتشبث بالقيم المجوسية الدينية وبمثل الفرس الاجتماعية قبل الاسلام وذلك من اجل توسيع الهوة بين الفرس والعرب وبين الفرس والدولة العربية الاسلامية الجديدة. وركّزوا على الحركات الدينية ـ السياسية الفارسية ضد الخلافة معتبرين اياها بدايات «للنهضة القومية الفارسية». اما الحركات الانفصالية الصفارية والطبرية والزيارية والبويهية فهي بدايات لنزعة استقلالية فارسية للتحرر من التسلط العربي الاسلامي.. وفي كل هذه الظواهر يبرز المستشرقون «مشكلة الموالي» وسوء معاملة العرب لهم كعقدة مستعصية وراء كل ثورات الفرس[٢١]!!

لقد حاول المستشرقون ان يجعلوا من التمرد الفارسي نوعاً من «**الخصوصية الفارسية**» وأبرزوها في العديد من بحوثهم، واكدوا على تاريخ ايران قبل الاسلام مستندين على مصادر اسطورية وملاحم فلكلورية واكثر من ذلك كله فانهم حين درسوا النظم الاسلامية اظهروا عن قصد وفي اكثر من مناسبة ـ ان عدداً من نظم الخلافة أما فارسية بحتة مقتبسة بكامل تركيبها، او انها نظم مبنية على افكار فارسية.. فاذا بالحضارة الاسلامية لم تزدهر الا بالفرس، وان جلّ علماء الله الاسلامية من العجم!!، ومن الطبيعي ان يؤيد المؤرخون الفرس المحدثون هذه الفرضيات الاستشراقية[٢٢].

ان الباحث المتفحص للدراسات الاستشراقية عن ايران يفاجئ بالعديد من أمثال هذه التخريجات[٢٤] التي تهدف الى ابراز موقع ايران «الخاص» ودور الفرس «المتميز» في تاريخ الخلافة العربية الاسلامية. ولسنا هنا في صدد حصر هذه الدراسات وتحليلها ولكننا نضرب مثلاً على ذلك... فالمستشرق جولد تسهير يضع النزعة الفارسية على مستوى واحد والنزعة الاسلامية Islamism and parsism، ويرى بارتولد أن الحركة الشعوبية كان لها اثارها الايجابية ايضاً لانها «لعبت دوراً في التقدم العلمي في المجتمع الاسلامي» !! بل ان مستشرقاً معاصراً في امريكا هو فراي يزعم بأن

«الشعوبية أرادت تحويل الاسلام من ديانة عربية ضيقة الأفق ومحدودة ومتقوقعة الى ديانة فارسية عالمية» وتسمي المؤسسة الاستشراقية الخلافة العباسية بمصطلح ذي مغزى هو «الامبراطورية العباسية الفارسية The Persian Empire of The Abbasids بل ان المستشرق ويت يسمي الخلافة العباسية «الامبراطورية الساسانية الجديدة» :

The neo — Sassanid Empire of The Abbasids..[٢٦] ولعل آخر نتاج للمؤسسة الاستشراقية الذي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين يشير بوضوح لا لبس فيه ولا ابهام على أن النظرة الاستشراقية تجاه تاريخنا وحضارتنا لن تتغير وستسير على نفس الاطر التي رسمّها المستشرقون الرواد ذوو النظرة الاحادية الحاقدة التي تسعى الى تفرقة شعوب المنطقة العربية. الاسلامية وتوسيع الهوة بينها. فقد أردفت المؤسسة الاستشراقية كتابها الموسوم «تاريخ كمبرج للاسلام The cambridge History of Islam بكتاب آخر بعنوان تاريخ كمبرج لأيران» The Cambridge History of Iran وبخمسة أجزاء. وكأن تاريخ ايران الوسيط لا يدخل ضمن تاريخ الاسلام الوسيط.. بل ان الباحث حين يقرأ عنوان فصل من الفصول على الشكل التالي.. Islam Versus Iran. لا يبقى لديه ادنى شك على نوايا الاستشراق الحديث واهدافه التفريقية والمشككة في المنطقة فتراث ايران The Heritag of Persia مقابل تراث الاسلام The Heritag of Islam بحيث تكون النتيجة أن ايران مقابلة ومعاكسة والند بالند للاسلام.

الاستشراق والحضارة العربية الاسلامية:

حققت الحضارة العربية الاسلامية انجازات مهمة خلال عصر ازدهارها سواءاً كان ذلك في مجال النظم أو مظاهر الحياة أو العلوم وفي هذا المجال ايضاً حاول بعض المستشرقين إخفاء المآثر الحضارية والعلمية أو التقليل من شأنها او نقلها الى لغتهم دون ذكر اسماء مؤلفيها من العرب المسلمين، والهدف تجريد علماء الحضارة العربية الاسلامية من اية قدرة على الابداع او الابتكار وارجاع المآثر الحضارية العربية الاسلامية الى أصول يونانية وهندية وفارسية وغيرها. بل انهم حين يتكلمون عن عالم نشأ في المجتمع العربي الاسلامي وابدع فيه وكتب باللغة العربية يحاولون ابراز اصوله العرقية والمذهبية، فمثلاً كثيراً ما نجدهم يبرزون «فارسية» او «يهودية» شخصيات علمية بارزة عن قصد، بينما لا يؤكدون على علماء آخرين لمجرد كونهم عرباً!!

وتظهر هذه النزعة الحاقدة في مدرسة الاستشراق الالمانية بصورة واضحة والتي اهتمت بتاريخ العلوم عند العرب، فمنذ أن كتب المستشرق الالماني فوبكه Woepcke في هذا المجال، وحقق مجموعة رسائل ومخطوطات علمية عربية فانه دأب يقارن بين التراث العلمي العربي والتراث اليوناني هادفاً عزو انجازات العرب والمسلمين العلمية الى اليونان.

والملاحظ - وليس في ذلك غرابة - ان يستمر هذا الخط الاستشراقي الحاقد عبر السنين ونقل الى الولايات المتحدة عن طريق العلماء والالمان المهاجرين اليها، فهذا فون غروبناوم الالماني الاصل والذي أثرت اراؤه على مدرسة الاستشراق الامريكية يقول: أن الحضارة الاسلامية تقوم على الاقتباس والاستعارة التي لا ضابط ولا صدور لها من الحضارات اليهودية والمسيحية والهلينية بل والالمانية القديمة ايضاً[٢٧]، ويبدو أن لهذه الاراء الاستشراقية من التأثير وقوة النفوذ في الغرب بحيث ظهر تأثيرها على فلاسفة بارزين في الغرب أمثال «برتراند رسل» الذي يردد ببساطة النظرة الاستشراقية في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) فيقول: «ليس للفلسفة العربية شأن يذكر كفكر اصيل فرجالها أمثال ابن سينا وابن رشد ليسوا الا مقلدين» .

ولا نريد هنا أن ندخل في تفاصيل الرد على الهجمة الاستشراقية ضد التراث العلمي العربي، فقد قام بذلك العديد من المؤرخين المحدثين[٢٨]. ولكننا نقول بأن الفرضيات العنصرية والمذهبية والاقليمية جاءت مضللة ومتهافتة منذ أن شاعت في اوربا او أن الشعوب تداخلت مع بعضها البعض، ولهذا كان معيار الحضارة العربية الاسلامية ليس العرق، بل اللغة والثقافة والانتماء الفكري أولاً وقبل كل شئ، وقد حاول علماء اوربيون منصفون أن يردوا على الدعاوى الاستشراقية فقال سيديو:

«لقد حاول الاوربيون أن يقللوا من شأن العرب ولكن الحقيقة ناصعة وليس هناك من مفر الا أن نرّد للعرب ما يستحقون من عدل إن عاجلاً أم اجلاً». أما دريبر فيدين الحقد والزيف الاستشراقي بوضوح حين يقول: «ينبغي علي أن انعي الطريقة المحكمة التي تحايل بها الاوربيون لاخفاء مآثر المسلمين العلمية علينا، ويقيني أن هذه المآثر سوف لاتظل كثيراً بعد الآن مخفيّة عن الانظار، إن الجور المبني على الحقد الديني والغرور لا يمكن أن يستمر الى الابد».

وبالفعل فان ذلك الجور لم يستمر فقد فضحته وعرّته مؤلفات

فؤاد سيزكين وغيره في التراث العربي.

الخاتمة:

لقد اصبح الاستشراق كمنهج دراسة تاريخ الشرق وحضارته وكمؤسسة للتعامل مع الشرق واصدار القرارات حوله وكاسلوب اوربي للسيطرة على الشرق بدءاً من نشاطاته التبشيرية وانتهاءاً بارتباطاته السياسية.. اصبح من القوة والتأثير بحيث بات على كل حكومة أو منظمة تتعامل مع الشرق أن تأخذ بعين الاعتبار الفرضيات والقرارات والدراسات الاستشراقية في تعاملها مع الشرق.

وقد نجد تبريراً لاعتماد الاوربيين على اراء المستشرقين، ولكن ما هو التبرير الذي نجده لمؤرخينا وباحثينا في اعتمادهم على تلك الأراء، لقد وصل الاعجاب بالدراسات الاستشراقية في اوائل هذا القرن عند مفكرينا حداً جعل الدكتور طه حسين يقول:[٢٩]

«كيف نتصور استاذاً للادب العربي لا يلم ولا ينتظر ان يلم بما انتهى اليه الفرنج ـ المستشرقون ـ من النتائج العلمية حين درسوا تاريخ الشرق وادابه ولغاته المختلفة، وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس». واعترف نجيب عقيقي للمستشرقين بفضل الارشاد والتقويم وحث الباحثين العرب على نشر هذا الفضل بين الناس.

إن هذين الرأيين يدلان على أن النخبة المثقفة في الوطن العربي في النصف الأول من القرن العشرين على أقل تقدير ذات ثقافة اوربية أو متأثرة بها، وعلى الرغم من التطورات الكبيرة التي حدثت خلال النصف الثاني من القرن العشرين وتعدد التيارات الفكرية المناهضة للغرب في العالمين العربي والاسلامي والتي خففت من حدّة السطوة الثقافية الاوربية فان غالبية الباحثين لا يمكنهم التخلص من اثار الفرضيات الاستشراقية.

والغريب انه على الرغم من أن بعض التفسيرات الاستشراقية باتت قديمة وخارجة عن الصدد في اوربا نفسها وبين اوساط المستشرقين، فان تلك التفاسير لا تزال تجتر وتكرر من قبل المؤرخين العرب معتبرين اياها راس الحكمة ونظريات ثابتة «لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها» هذا مع ملاحظتنا أن الاكثر متابعة من مؤرخينا قد عدّلوا من ارائهم القديمة مستندين على الاراء الاستشراقية الجديدة!!.

وهم في ذلك لا يزالون تابعين مقلدين لا يصدرون عن نظرة ذاتية لتاريخهم. وهكذا بات الاقتباس من أبحاث المستشرقين لازمة منهجية في البحث التاريخي، أو الضرورة التي تجعل من أي بحث بحثاً علمياً متميزاً، بل غدت الدراسة العلمية الموضوعية تقاس بعدد الاستشهادات المقتبسة من المستشرقين. لقد ضاعت الحقائق واصبح التاريخ الذي يدرس نسخة شبه كاملة من التصورات والتفسيرات الاستشراقية.

لقد غدا الباحثون العرب المقلّدون بما يحملونه من افكار استشراقية معّربة موارد ومراجع ليس فقط للقارئ والدارس العربي بل عول على بعضهم الجيل الجديد من المستشرقون.. فكأنّ المستشرقين رأوا في هؤلاء الباحثين العرب المقلدين اصلاً للافكار الاستشراقية، سنداً ومرجعاً لدعم فرضياتهم ورفع الاتهام القائل بتحيزهم وارتباطهم بالدوائر السياسة الاوربية.

لقد وقع العديد من باحثينا وكاد البعض الآخر أن يقع فيما كانت مؤسسة الاستشراق تهدف اليه منذ نشوئها وحتى يومنا هذا، الا وهو النظر بعين الثقة الى الدراسات الاستشراقية والتوريد عنها دون حاجة الى العودة الى مصادر تراثنا الاصلية وقراءتها والاستنتاج من نصوصها.

إن الدعوة الى قراءة جديدة وفاحصة للنصوص والوثائق التاريخية دون الاعتماد على قراءات غيرنا لهذه النصوص بدأت ـ خلال العقود الثلاثة الاخيرة ـ تثمر، فقد تأكدت النظرة القائلة بأن تاريخنا وتراثنا حين بدأ يكتبه ابناؤه المتحررون من أسار الفكر الدخيل المستندون على النظرة الذاتية في فهم التراث وتفسيره... أن هذا التاريخ ظهر بوجه جديد وبتفسير جديد يختلف عن الصورة التي جاء بها الاستشراق ونقلها مؤرخون عرب دون تمحيص[٣١].

على ان الاهم من ذلك ظهور فئة جديدة من المستشرقين إنشقت على المؤسسة الاستشراقية التقليدية بل أن بعضهم لا يريد أن تلصق به صفة (مستشرق) فالاستاذ جاك بيرك الفرنسي يفضل أن يسمى مؤرخاً اجتماعياً بدلاً من مستشرق. إن الفرضيات والتخريجات التي يطرحها مستشرقون من امثال جاك بيرك، ومكسيم رودنسون، ومايكل مورني، ومارتن هندز وديفيد أوين، ومايكل هدسن وغيرهم فرضيات موضوعية غير مرتبطة بمصلحة

سياسية حضيت بالكثير من التقدير والاحترام في الاوساط العلمية.

ولعل خير مثال على النزعة الجديدة في الاستشـراق المعاصر ماانتجه مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون في واشنطن من دراسات تاريخية وغيرها عن المنطقة العربية. ويشير الدكتور هدسن أنه على الرغم من حملات التجريح المعادية للمركز التي يشنها مستشرقون تقليديون واللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة فان المركز سيواصل بحوثه للتعريف بالعالم العربي واعطاء فكرة أقرب الى الواقع مما انتجته الدراسات الاستشراقية التقليدية. إن المطلوب من مؤرخينـا في الوقت الحاضر التصـدي للتفسيرات المتحامله والاراء الغربية بمعالجة اكثر موضوعية لوقائع تاريخنـا ومظاهر تراثنا وذلك بتبني تفسير ينطلق من وجهة نظر ذاتية ومنهج شمولي في فهم التاريخ... اننا لانريد لمجتمعنا أن يتنازل عن إرثـه الحضاري وخصوصيته ويستبدلهما بقيم ومعايـير غريبـة عنه،... والامر متوقف علينا أولاً وآخراً.

التعليقات والهوامش:

(١) راجع مونتكمري وات، محمد النبي ورجل الدولة، بالانكليزية، ص ٣.

(٢) نورمان دانيال، الاسلام والغرب، ص ١.

(٣) برنارد لويس: المساهمات البريطانية للدراسات العربية، مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية، ص ٧.

(٤) راجع مقدمة الناشر الاستاذ فاليدوف في المجلد السادس لمؤلفات بـارتولد، دار العلم منشورات اكاديمية العلوم، موسكو، ١٩٦٦.

(٥) Said, E., Orientalism, 1978.

(٦) المصدر السابق، راجع قائمة المصادر.

(٧) P. Crone and M. Cook, Hagarism, 1977 Combridge.

(٨) راجع فاروق عمر، التاريـخ الاسلامي وفكـر القرن العشـرين، بيروت، ١٩٨٠ (المقدمة).

(٩) Weil, Geschichte des chalifen, Man, 1860.

Naldeke, Sketches from eastern history, London, 1892.

Welhansen, The Arab Kingdom, Calcatta, 1922

(١٠) Dennett, Marwan b. Muhammad, Ph. D. Thesis, 1939

(١١) Frye, The Abbasid Conspiracy.. 1. 1., 1952

(١٢) A. Shaban, The Social background of the Abbasid... Harvard, 1960

F. Omar, The Abbasid caliphate, Baghdad, 1969

(١٣) حول هذه الاراء والرد المفصل عليها راجع:

فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠

(١٤) ادوارد سعيد، الاستشراق، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٠١ فما بعد.

(١٥) راجع بحثنا سقوط البرامكة في مجلة المؤرخ العربي العدد القادم.

(١٦) حول هذا الموضوع راجع مقدمة الباحث في كتاب (دراسات في تاريخ فلسطين حتى العصور الوسطى) لبارتولد، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، ١٩٧٣.

(١٧) حول اسماء البحوث والدراسات الاستشراقية في الفرق والعقائد راجع: عقيقي، المستشرقون، ثلاثة اجزاء، ١٩٦٥. ـ عبد الجبار ناجي، تطور الاستشراق، بغداد، ١٩٨١، كذلك Pearson, Indexislamicus بأجزائه المتتابعة، لندن.

(١٨) كتب فيتل مثلاً عن دور اليهود في الحياة الاقتصادية والسياسية في المشرق الاسلامي وتابعه كوتيان في هذه الدراسات، وكتب فان عن اليهود في مصر وفلسطين حتى العصر الفاطمي، والف بارون عشرة اجزاء عن التـاريخ الاجتمـاعي والدين لليهود.

(١٩) Lecomte, Ibn Qutayba, Damascas, 1962, P. x iii

(٢٠) راجع كتابنا، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، ١٩٨٠.

(٢١) راجـع مثلاً Brockelmann, History of the Islamic people, New yourk, 1947, Browne, Aliterary history of persia, Cambridge 1909 — 1939 Spuler, Iran..., Wiesbden, 1952

(٢٢) راجع مثلاً المؤرخ الفارسي صديقي في كتابه عن الحركات الدينية الفارسية خلال القرن الاول الهجري (بالفرنسية). نشر سنة ١٩٣٨ في باريس.

(٢٤) حول هذا الموضوع راجـع مقدمـة كتابنـا (الصراع العـربي الفارسي) الذي سيصدر قريباً.

(٢٥) راجع: Cohiers dhistoire Mondiale, 1953

(٢٦) Frye, The heritage of persia, London, 1962

(٢٧) راجـع مثلاً اراءه في: The Combridge, history of Islam الجـزء الثاني.

(٢٨) للتفاصيل راجع بحثنا عن اصالة الحضارة العربية الاسلامية الذي قدم لندوة التحديات الحضارية في الخليج العربي وقام بتنظيمها مكتب التربية لدول الخليج العربية في نيسان سنة ١٩٨٥.

(٢٩) طه حسين، في الادب الجاهلي، ص ١١.

(٣٠) عقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر، (توطئة).

(٣١) يشير الدكتور عبد العزيز الدوري في كتاب من آخر نتاجاته التـاريخية بـان المستشرقين درسوا الظاهرة وتطورها بموجب المفاهيم الغـربية وقـد اصبح هـذا المنهج الان غير دقيق وغير مقبول، راجع الدوري التكوين التاريخي للامة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤.

المراجع:

1 — Historians of the Middle East, ed — by B. Lewis, P. M. holt, 1964

2 — Tibawi, English — Speaking Orientalists, London, 1964

3 — Said, E. W, Orientalism, Pantheon Books, 1978, Arabic ed. Beirut, 1981

4 — Towards World History, Dept of Edaction and science, London 1967

5 — P. Crone and M. Cook, Hagarism, the making of the islamic World, Combridge, 1977

6 — Southern, R. W., Western Views of islam in the middle Ages, Harvard Vaiv Press, 1962

7 — Lewis, B. British Contributions to Arabic Studies, B. S. O. A. S. 195

٧ ـ فاروق عمر، التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٨٠.

٨ ـ محمود زايد، المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب، الفكر العربي، عدد خاص ١٩٧٨.

٩ ـ نجيب عقيقي، المستشرقون، ط ١ مصر دار المعارف، ط ٢ مصر ١٩٦٥ ثلاثة اجزاء.

١٠ ـ عرفان عبد الحميد، التراث العربي الاسلامي والاستشراق، في المجلد الذي اصدرته جامعة بغداد في استقبال القرن الخامس عشر الهجري.

١١ ـ عبد القهار العاني، الاستشراق والدراسات الاسلامية، مطبعة العاني بغداد ١٩٧٣.

١٢ ـ عبد الجبار ناجي، تطور الاستشراق، الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٨١.

١٣ ـ زكريا هاشم زكريا، المستشرقون والاسلام، القاهرة ١٩٦٥.

١٤ ـ مكسيم رودنسن، الصورة الغربية والدراسات العربية الاسلامية، (مترجم).

١٥ ـ عبد المالك التميمي، الاستعمار الثقافي في منطقة الخليج العربي، ندوة مركز دراسات الخليج العربي البصرة.

16 — Anwar Abdil Malik, Orientalismin Crisis, Diogemes 44, (Winter, 1963).

١٧ ـ فاروق عمر ـ دور التاريخ في عملية التوعية القومية، المجلة التاريخية، العدد ٥، سنة ١٩٧٦ بغداد

الشعوبية وتشويه التاريخ العربي الاسلامي، محاضرة القيت في نقابة المعلمين فرع ميسان في شتاء ١٩٨٥.

١٨ ـ البرت حوراني، A. Hourani, Arabic thought in the Liberal Age, Oxford Univ. Press, 1962

١٩ ـ محسن الموسوي، الاستشراق في بلاد فارس، آفاق عربية، ١٩٨٤، عدد ٣، السنة العاشرة.

٢٠ ـ نورمان دانيال، الاسلام والغرب (بالانكليزية) ١٩٦٠.

٢١ ـ آربري، مدرسة كمبردج للغة العربية، كمبردج، ١٩٤٨ (بالانكليزية).

٢٢ ـ جب وبدوين، المجتمع الاسلامي والغرب، لندن ح ١، ١٩٥٠، ح ٢، ١٩٥٤ (بالانكليزية).

٢٣ ـ Frye, Islam and the West, Nether Land, 1957

٢٤ ـ Hitti, Islam and the West, London, 1962

٢٥ ـ Lewis, The Middle East and. The West., London, 1964

د. عبدالجبار ناجي كلية الاداب - جامعة البصرة

موقف الاستشراق الامريكي في دراسة المدينة العربية الاسلامية

لم يحظ موضوع الاستشراق بصورة عامة ودور المستشرقين في دراسة التراث العربي والاسلامي خاصة باهتمام الباحثين العرب بما يتناسب وضخامة الانجازات الاستشراقية. فكان كتاب «المستشرقون» الذي الفه نجيب العقيقي في الستينات اول مبادرة للكتابة الواسعة عن هذا الموضوع. فهوكتاب واسع، بثلاث أجزاء،[1] يتضمن تراجم المستشرقين في شتى أرجاء العالم وفق الاقطار التي ينتمون اليها. ان الكتاب عمل مجيد لانه يقدم للباحث معلومات عن انجازات كل مستشرق في حقول التراث العربي المختلفة سواء كان ذلك في التاريخ والفلسفة ام في الفقه والحديث والادب والشعر ام في تحقيق المخطوطات الرائدة. لذلك صار مصدراً يرجع اليه من يريد التعرف على المستشرق الذي يود التعرف على انجازاته واسهاماته وسيرته العلمية. ومع هذا فان الكتاب لايعد دراسة تحليلية لمواقف هؤلاء المستشرقين من التراث العربي ولفلسفاتهم او تفسيراتهم للجوانب التي انشغلوا بها. وضمن هذا الاطار فقد بدا اهتمام ملحوظ في البحث عن دوافع المستشرقين في دراساتهم وابراز مواقفهم من الحضارة العربية والتراث العربي فاسهمت الدكتورة عائشة عبدالرحمن مثلاً بالكتابة عن هذا الموضوع في كتابها «التراث العربي بين ماضٍ وحاضر»[2] اذ تناولت في احد جوانبه الهدف من توجه المستشرقين لدراسة التاريخ العربي، وخلصت الى انهم كانوا مدفوعين بدوافع سياسية. وفي نفس الرؤية كتب مالك بن نبي موضوعه عن «انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث[3]»، وقد ركز فيه ايضاً على تشخيص دوافع الدراسات الاستشراقية وابان عن مواقفهم في الدس على الفكر الاسلامي والتاريخ الاسلامي. وكذلك بالامكان تصنيف دراسة الدكتور عرفان عبدالحميد حول «المستشرقون والاسلام[4]» وانها تهدف الى ابراز الطابع التعصبي الذي غلب على دراسات عدد من المستشرقين ضد الاسلام، وقد اشار الى اسماء عدد من المستشرقين المتحاملين في كتاباتهم على التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية.

ومن الجانب الآخر هناك جملة من الدراسات العربية التي ركزت على دراسة جانب استشراقي دون غيره، كما هو الحال في مقالة يعقوب أفرام منصور حول (تطور الاستشراق الانكليزي[5]) يتناول فيه ذكر بعض المستشرقين البريطانيين البارزين خلال فترة القرن التاسع عشر للميلاد. وبحث الدكتور محمود زايد عن «المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي[6]».

ليس هدف هذه الدراسة الخوض في بحث تطور الدراسات الاستشراقية واهدافها ودوافعها، غير انه من المهم القول بان هذه الدراسات او بالاحرى اهتمامات المستشرقين في دراسة جوانب مختلفة من تراثنا قد ارتبطت ارتباطاً مباشراً باهمية الوطن العربي عموماً من النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية بالنسبة الى العالم الاجنبي. فتوجهت اطماع الاجانب الى الاستحواذ على المواضع الهامة منه منذ فترة طويلة، والمعروف ان هذه الاطماع لم تكن وليدة القرن التاسع عشر او القرن العشرين انما ترجع الى فترات قديمة جداً، وهناك امثلة متعددة تؤكد ذلك منها على سبيل المثال التوسعات العسكرية اليونانية خلال فترة الاسكندر المقدوني

التي كانت تهدف بالدرجة الاولى الى فرض السيطرة العسكرية على المناطق التي تحمل اهمية استراتيجية واقتصادية، وكان الخليج العربي والمحيط الهندي من بين تلك الاهداف في حملته التي وصلت الى منطقة الخليج العربي، المنطقة التي لعبت دوراً اقتصادياً وتجارياً بالنسبة الى الغرب آنذاك لوقوعها على طريق التوابل الذي يبدأ من الهند. في هذه الحملات العسكرية توجهت اقلام بعض الكتاب اليونانيين للكتابة عن هذه المنطقة والتعرف على مواردها الاقتصادية وطبيعتها الجغرافية فألف فلافيوس اريان اليوناني مثلاً عدة كتب من بينها كتابه عن حملات الاسكندر ويقع في خمسة عشر قسماً وصف في ثمانية اقسام من هذا الكتاب احوال منطقة الخليج العربي والهند، كما ان الرحالة اليوناني المشهور نيارخوس صاحب الرحلة الجغرافية من الهند عبر الخليج العربي ـ شط العرب كان هو الآخر قائداً ضمن حملات الاسكندر[٧] لذلك فان الدافع السياسي يعد اساساً في اهتمامات المؤرخين والكتاب الاجانب للكتابة عن الشرق. ومع ذلك فانه من الصعب القول بان جميع الكتابات الاستشراقية،دون استثناء، كانت كتابات مدفوعة بدافع الحقد والتعصب او انها قد انجزت لتحقيق المآرب السياسية الاستعمارية لدولهم وذلك لان هناك عدداً غير قليل من الدراسات والاعمال الاستشراقية تستحق التقدير والثناء لأنها افادت الكتابة التاريخية بتوفيرها العديد من المخطوطات المحققة لاسيما خلال الربع الاول من القرن العشرين[٨].

ومهما يكن فان الفترة التاريخية التي اعقبت الثورة الصناعية في أوربا المتمثلة بزيادة الفائض الانتاجي وتكدسه في اسواق أوربا قد دفع الغرب الى التوجه نحو العالم الجديد المكتشف والانتفاع من اسواقه، حينئذ بدت الرغبة في التعرف على احوال الشرق الادنى منه والاقصى وشؤونه التاريخية والاقتصادية والسياسية. لذلك فان المنطقة العربية شهدت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الربع الاول من القرن العشرين تصارعاً حاداً بين الدول الغربية نفسها حول السيطرة على اكبر حصة ممكنة من عطاء المنطقة الاقتصادي والاستراتيجي، وقد اتخذ هذا التصارع اشكالاً متنوعة. والمهم انه خلال هذه الفترة من التنافس والتصارع نشطت حركة التأليف عن هذه المنطقة والتعرف على احوالها فنشطت مثلاً حركة البعثات التنقيبية[٩] الاثرية الالمانية والانجليزية والفرنسية والامريكية. وكان هدف هذه الحركات في الظاهر الكشف عن المعالم الاثرية للمناطق التي عملت بها ونقبت بها غير انها في الباطن كانت تهدف الى خدمة سياسة الدول التي شجعت على ارسالها بتوفير المعلومات التاريخية الثمينة عن أهمية هذه البلدان من اجل فرض السيطرة السياسية كذلك فانها اغنت المتاحف الاجنبية بما نقلته من آثار غنية تم العثور عليها بسهولة في هذه المناطق التي تمتلك اصالة حضارية قديمة.

لقد اهتمت الدراسات الاستشراقية في جميع الجوانب الحضارية والسياسية والفلسفية والدينية والاقتصادية والاثرية والادبية في التراث العربي الاسلامي. ومن خلال تتبعي تطور الحركة الاستشراقية وجدت بان هناك توجهات خاصة لكل مدرسة من المدارس الاستشراقية، فالاستشراق الهولندي والفرنسي مثلاً اهتم بالدراسات اللغوية والادبية واهتم الاستشراق الالماني والفرنسي ايضاً بالدرجة الاولى في تحقيق ودراسة المواضيع العلمية في الحضارة العربية، واهتم الاستشراق البريطاني والالماني مثلاً في دراسة العقائد الاسلامية والدين الاسلامي. اما المستشرقون الروس فقد اهتموا بدراسة التراث المتعلق بالمشرق وهكذا...

كان من نتائج هذه الاهتمامات المتنوعة ان توجه المستشرقون لتحقيق عدد كبير من المخطوطات العربية النادرة،ومع ان بعض تحقيقاتهم اعتمدت نسخة او نسخاً معدودة وربما كانت اقرب للنشر منها الى التحقيق لكن اعمالهم هذه افادت المكتبة العربية كثيراً باغنائها بالكتب المحققة.

ونالت المكتبة العربية الاسلامية اهتماماً متميزاً في الدراسات الاستشراقية، لاسيما بشكل خاص الدراسات الفرنسية. فلو احصينا ماتم تأليفه من كتب وبحوث عن المدن العربية خلال الفترة الاسلامية والفترات الحديثة من المستشرقين لوجدنا ان الدراسات الفرنسية تمثل نسبة عالية مقارنة بالدراسات الالمانية والانجليزية. ولعب المؤرخون دوراً اساسياً في اعداد هذه الدراسات. ومما يجدر ملاحظته ان الدراسات الاستشراقية الفرنسية قد ركزت على مدن منطقة شمال أفريقيا وبضمنها مصر ثم تأتي مدن بلاد الشام (سوريا) بالدرجة الثانية، اما المدن العراقية فانها كانت بالدرجة الثالثة من حيث كمية هذه الدراسات ونوعيتها[١٠].

وقد برز منذ اواخر الستينات واوائل السبعينات من القرن العشرين تطور هام في دراسة المدن بشكل عام والمدن العربية الاسلامية خاصة، واقصد بذلك اهتمام المستشرقين الامريكان. حقيقة ان عمر الاستشراق الامريكي قياساً بالاستشراق الهولندي او الفرنسي او الانكليزي قصير، وهو من حيث المحتوى والمنهج قد اعتمد اعتماداً كبيراً على الاستشراق الاوربي وتتجلى هذه الحالة عند دراسة السير العلمية للمستشرقين الا مريكان من امثال رنتز Rentz وكرونباوم Von Grunebaum وهافانداك وريتشارد هوتهيل Gottheil ورودولف برونو Brunnow وجورج سارتون وويتك Witteck وأدمز Ch. Adams وفيشل Fis-chel وكويتاين S.D. Goitein وجيل Gil وغيرهم، ان اغلب هؤلاء ترجع اصولهم الى المانيا او هولندا او بريطانيا. وقد اثر هذا العامل في توجيه اهتمامات المستشرقين الامريكان بالنسبة الى التراث العربي، والواقع ان انتاجات المستشرقين الامريكان في هذا المجال قليلة بدرجة ملموسة مقارنة بانتاجات المستشرقين الاوربيين. ويوضح الباحث الامريكي بيتر جران هذه المسألة بانه صار، بعد الحرب العالمية الثانية من الضروري جداً بالنسبة الى امريكا التوجه، وكما عرضه المجلس الا مريكي للجمعيات العلمية، الى استحداث علم اجتماع خاص بمنطقة الشرق الاوسط. ان صانعي السياسة الامريكية لم يكونوا متوقعين حدوث الثورات والانتفاضات في الوطن العربي خلال تلك الفترة الحديثة لذلك تركزت الدعوة تلك على ضرورة استحداث نوع جديد من الاستشراق وهو استشراق يركز بالدرجة الاولى على التاريخ الحديث والمعاصر للامة العربية، لا كما هو الحال في الاستشراق الاوربي التقليدي الذي يولي اهمية خاصة الى التراث العربي في الفترة الاسلامية(١٢).

وبالفعل، كما رأى بيتر جران ، انه مما يلفت النظر بخصوص الاسهامات الامريكية في دراسة المدن العربية انها تركزت ايضاً على دراسة المدينة العربية الحديثة على خلاف اتجاه الدراسات الاوربية، لاسيما الفرنسية، التي اهتمت بدراسة المدن سواء كانت عربية ان اوربية في العصور الوسطى. ومع هذا فان الباحث الامريكي لايستطيع عزل تطور المدينة الحديثة عن جذورها التاريخية، فهو يقدم عرضاً تاريخياً مختصراً وسريعاً للمدينة التي يدرسها. ان هذا الاتجاه، طبعاً، يتعارض والفلسفة التي صرح بها لويس ممفورد الامريكي بشأن تاريخ المدينة في الدراسات التمدنية اذ انه يقول في كتابه (المدينة في التاريخ The City in History) بانه من الضروري جداً تفهم الجذور التاريخية للمدينة عندما نفكر بوضع اسس جديدة مستقبلية للحياة التمدنية. وان عدم القيام بهذه المهمة يجعل الباحث لايمتلك الحفز الدافع لاتخاذ خطوات جريئة في(١٣) هذا المجال. ان قول لويس ممفورد صحيح من الناحية النظرية الا ان الواقع غير ذلك فالاتجاه العام على دراسات الباحثين الامريكان عن المدن تبين عدم اهتمامهم بتواريخها، ولعل السبب في ذلك يعود الى فلسفة الباحث الامريكي واتجاه تخصصه الدقيق. اذ بينما نجد ان المستشرقين الاوربيين الذين كتبوا عن المدينة العربية الاسلامية كانوا بالدرجة الاولى من المؤرخين فان الذين ساهموا في هذا المضمار من الولايات المتحدة الامريكية هم من علماء الاجتماع، وهؤلاء لايهمهم التدقيق في تواريخ المدن ونشأتها وتطورها لانها نماذج حضارية قديمة. ويرتبط بهذا التفسير تفسير حضاري آخر وهو ان المدن الاوربية والعربية تتمتع باصالة تاريخية قديمة تمتد الى مئات بل آلاف السنين، في الوقت الذي تفتقر فيه المدينة الامريكية الى مثل هذه الاصالة التاريخية، انها مدن حديثة لاتتجاوز اعمارها المائتي سنة او اكثر قليلاً لذا فانه لم يعد من المهم جداً بالنسبة الى المتخصص في المدن الامريكية ان يجد نفسه في البحث وراء تاريخها القديم. ومما يؤيد هذا التفسير ماذكره الباحث الامريكي المشهور ماكس ويبر Max Weber، وهو صاحب نظرية الخصائص الخمسة المشهورة التي اعتمدت في التمييز بين المدينة والقرية. فهو يشير الى ان الباحث الامريكي يعتبر المدن التاريخية مدناً قديمة فحسب وانها غير ملائمة في الغالب لتفسير او التغلب على المشاكل التمدنية المعاصرة التي تواجهه اثناء البحث في شؤون(١٤) المدينة. من هذا المنطلق فان الباحث الاجتماعي الامريكي اهتم اهتماماً خاصاً بدراسة المشاكل المعاصرة التي تواجه المدينة، اي مدينة كانت، والتحديات التي تقف امام تقدم حركة التمدن المعاصرة. انها بالفعل مشاكل معقدة امثال مشكلة ازدحام الناس وتزايد الهجرة من الريف واضطراب خطط المدينة المعاصرة ووضعها المالي واحوالها الاقتصادية كالبطالة والفقر وعدم نظافة الشوارع والازقة والحارات الفقيرة ومشاكل النقل والمواصلات وفساد الجو وتلوثه والعزلة الاجتماعية لبعض الشرائح الاجتماعية فيها الى غير ذلك من امور موجودة وواضحة في المدينة الامريكية في الوقت الحاضر.

صحيح ان الغالبية العظمى من الدراسات الامريكية عن المدن العربية الاسلامية قد اسهم بها علماء[15] الاجتماع الذين وقعوا في اخطاء تاريخية لاعتمادهم على مواد جاهزة سبق ان كتبها مستشرقون فرنسيون متحاملون على المدينة العربية وانها مدينة مقلدة للمدينة الهولندية التي ورثوها عن اليونان والرومان، وقد رأى البعض منهم رأياً متطرفاً مفاده ان العرب قد دمروا المدن القديمة الموجودة واضروا بهيئتها العمرانية التخطيطية. ان هذه الآراء المعادية والسلبية لنشوء وتطور المدينة العربية الاسلامية قد اخذها علماء الاجتماع الامريكان من آراء وتفسيرات كل من سوفاجيه وبلانهول من فرنسا، لكنها في الحقيقة غير صحيحة. فقد درس سوفاجيه مثلاً مدينة حلب في سوريا، ووجد انها مدينة[16] رومانية، غير ان مدينة حلب لاتعد قياساً عاماً يطبق على جميع المدن العربيةالاسلامية. فهي مدينة قديمة ترجع اصولها الى الفترة الكنعانية، لا كما يرى سوفاجيه، الى الفترة[17] الرومانية. وان العرب عندما حرروها ابان حركات التحرر العربية وجدوها مدينة كاملة، ومع ذلك فانهم أضافوا اليها اضافات جديدة ونظموا هيئتها العمرانية الداخلية. في الجانب الآخر فان هناك مدناً عربية اخرى لم تكن موجودة قبل مجيء العرب اثناء حركات التحرر العربية في القرن السابع الميلادي كالبصرة والكوفة والموصل والفسطاط وبغداد والقيروان وغيرها من المدن العديدة. وهي مدن عربية في الاصل والتخطيط والتكوين. وبالفعل فقد رد عدد من المستشرقين المؤرخين الامريكان على استنتاجات علماء الاجتماع تلك بادلة تاريخية وثائقية جديدة فالمستشرق كويتاين مثلاً ادلى بعدة وثائق من وثائق الجنيزا المهمة جداً تؤكد حب العربي لسكنى المدينة وتعلقه بها وحبه الشديد للبناء والعمارة الى حد الصرف الباذخ[18]. ويؤكد المستشرق المؤرخ لابيدوس على فكرة حب العربي للمدينة وتفاخره بها وتفضيل سكنى مدينته على المدن الاخرى، وان الدين الاسلامي هو دين مدني بطبعه، وان العرب لم يدمروا المدن القديمة انما اسهموا في تأسيس الكثير من المدن الجديدة[19].

من هنا نجد بان دراسة المدينة العربية الاسلامية لم تبق محصورة باطار البحث الاجتماعي من قبل علماء الاجتماع انما اسهم المؤرخون المستشرقون في ذلك، وكانت لدراساتهم اثر اقوى لانهم اعتمدوا على معلومات تاريخية اصلية لا كما فعل علماء الاجتماع من الاعتماد على المواد الجاهزة البسيطة. ان اول مبادرة تستحق الدراسة هي الندوة العلمية التي عقدت في مدينة لوس انجلز في كالفورنيا في ١٩٦٦. وهي ندوة ابرزت دور المستشرق الامريكي في مضمار الكتابة التاريخية عن المدينة العربية الاسلامية. وكان عنوان هذه الندوة «مدن الشرق الاوسط[20] Middle Eastern Cities» استمرت لمدة ثلاثة ايام من ٢٧ تشرين الاول حتى ٢٩ منه. وقد غلب اسهام المؤرخين فيها على البحوث الاجتماعية، واشتملت البحوث المقدمة فيها على محورين : المدن العربية الاسلامية والمدن العربية الحديثة والمعاصرة. والمهم ان قراءة الخلاصة النقدية التي كتبها البروفسور ادمز Adams المشهور في حقل الدراسات التمدنية والذي الف كتاباً هاماً عن تطور المجتمع التمدني واخر عن تاريخ الاستقرار التمدني في سهول[21] ديالى تبين بجلاء التطور الكبير الذي شهد الفكر التاريخي في الاستشراق الامريكي اذ يقول ماترجمته : أن المدينة الاسلامية بالرغم من انها منعزلة وغير ثابتة نسبياً فانها تجمعها واخواتها المدن الاخرى روابط وظيفية هامة، كما انها تشتمل على فضائل مشتركة وانظمة ادارية موحدة تميزت بها دون غيرها. وقد اعطتها، هذه الروابط والفضائل المشتركة، القوة والحياة لأن تبقى فاعلة حية لها دور مهم كمراكز ثقافية مهمة[22].

بالفعل لو قرانا البحوث التي قدمها المستشرقون الامريكان لوجدنا فلسفتهم قائمة على ايجاد الروابط المشتركة بين المدن العربية الاسلامية، فالورقة التي تقدم بها اوبنهايم تركز على مسائل طريفة في المدينة العراقية القديمة امثال علاقتها بالضواحي المحيطة بها، وبنيتها الداخلية، التركيب الاجتماعي لسكانها، ادارتها، الحياة العائلية والمعاشية فيها، مؤسساتها ومدى استقلاليتها[23]. وبصورة ادق انها تدور في محور الاهتمامات الاساسية للاستشراق الامريكي الذي سبق ذكره آنفاً. كذلك نجد البحث الذي كتبه اوليك كرابار Oleg Graber المنشور في كتاب (الاسلام والعالم الاسلامي) حول «المدينة واهاليها» يركز على جوانب اجتماعية خاصة بالبنية الداخلية للمدينة العربية الاسلامية تلك المتعلقة بالمواطنة وارتباط الفرد العربي بمدينته، كما يتناول الجانب الانتاجي الاقتصادي للمدينة العربية ومصادر ثروتها، وتوزيع وحداتها العمرانية، ومحلاتها، ومصادر مياه[24] الشرب فيها. وكذلك الحال بالنسبة الى ماكتبه المستشرق

كـويتاين اعتمـاداً على وثـائق الجنيـزا عن الاحـوال العمـرانيـة والاجتماعية والادارية في المدينة العربية .

اتجهت دراسات الباحثين والمستشرقـين الامريكـان في دراسة المدن العربية الى عدة اتجاهات اهمها الاتجاه الذي سبق ذكره وهو المتمثل بالدراسات التي تناولت المدينة العربية من حيث اهميتها الحضارية كوحدة اجتماعية اقتصادية على ضوء تفسيـرات علماء الاجتماع. أما الاتجاه الآخر فيتمثل بالدراسـات التي ركزت عـلى مدينة عربية واحدة من المدن العربية الاسلامية، وهو الميدان الذي لعب فيه المؤرخون المستشرقون دوراً متميزاً والذي سنسلط بعض الاضواء على جوانبه الجديدة بالنسبة الى حقل المدن .

فقد اختلفت المواضيع التي استهوت المستشرقين الامريكان في المدينة الاسلامية عن تلك التي تركزت عليها اهتمامات المستشرقين الاوربيـين اذ ان الامريكـان أولوا اهمية الى الجـوانب العمرانيـة والاحوال الاجتماعية والجوانب الصحية ومشكلة توفر مياه الشـرب وتصريفه والجوانب الاثرية، فالمستشرق المعروف يعقوب لاسنر J. Lassner اختص بمدينة بغـداد المدورة فكتب كتـاباً عن الاصـول العمرانية او الطبوغرافية فيها خلال أوائل العصور الوسطى، كما كتب بحثاً عن خطط مدينة بغداد وبصورة خـاصة قصر الخليفـة المعروف بقصر الذهب[٢٥]. ومن بين آرائه التاريخية في نشوء هـذه المدينة وعلاقتها بفلسفة التمدن العـربي قوله ان نشـوء الامصار الاسلامية لم يكن متأثراً باي مؤثر خارجي انما كانت مدناً ذاتيـة عربية خالصة. وعندما يتناول واقع التمدن العربي مقارنة بالتمدن المجاور الساساني والبيزنـطي يقول ان سعـة التمدن العـربي في العراق كان واسعاً وانه، باستثناء مدينة بغداد وسامراء، يمثل نسبة ٣٣٪ من مجموع المنطقة التمدنية المستقرة. وهي نسبة عالية، فاذا ما أضفنا اليها بغداد وسامراء فانها تقفز لتعادل اربعـة اضعاف نسبة التمدن والاستقرار في العصر الساساني. ويخلص الى نتيجة مفادها ان نمو المدن الاسلامية قد بلغ الى اكبر درجـة من التطور التمدني قبل الازمنة الحاضرة. ويروي ايضاً بان مجموعة (القصر + الجامع)، وهي وحدات طبوغرافية اتسمت بها المدينة الاسلامية، اصبحت السمة الاثرية للمدينة الاسلامية ويرجع تاريخها الى فترة حركات التحرر العربية[٢٦]. ومن بين المستشرقين الآخـرين جيمس روجرز J.M. Rogers الذي كتب عن (مدينة سامراء) وهي دراسة في تخطيط المدينة وتحديد وحداتها الطبوغرافية. وقد اشـار فيها الى المحـور السابق ايضـاً وهو ان مـدينة سـامراء انمـوذج للمدينة الاسلامية وانها تختلف بوضوح عن اية مدينة هيلنية او يونانية. ان مدينة سامراء، كما يرى روجرز لاتعد ظاهرة تمدنية منعزلة بل هي جزء من تطور تمدني تعود اصوله التاريخية الى الفترة الاموية اذ اعتاد الخلفاء آنذاك اتخاذ مراكز حضرية مستقرة في الصحراء[٢٧].

ولم يغفل المستشرقون الامريكان دراسة مـدن شمال افـريقيا، والحقيقة انهم، كالمستشرقين الفرنسيين، عنوا بدراسة هذه المدن كثيراً فقد الف ادمون البرت E.A. Alport دراسه عن المدن التي اسسها خوارج شمال افريقيا في منطقة المزاب كمدينة تاهرت التي اصبحت عاصمة لامارة تاهرت ومدينـة سدرتـا وبونـورا ومليكة[٢٨]. ودرس براون L. Carl Brown المدينة في شمال أفريقيا في بحثه (دور الاسلام في شمال أفريقيا) وركز فيها على حركة التمدن العربي في المغرب ابان الفترة الاسلامية. ودرس وليم سبنسر W. Spenser التمدن في شمال افريقيا اذ تتبع فيدراسته الجذور التاريخية للمدينـة العربيـة منذ الفترات القديمـة ثم الاسلاميـة والعثمانيـة، بحثاً وراء السمـات المشتركة لحركة التمدن[٣٠] العربي. واخيراً وليس آخراً فـان هناك دراسة تاريخية اثرية قام بها جورج سكانلون Scanlon عن الخدمات الصحية والسكن في مدينة اسلامية في العصر الوسيط، وقد تناول فيها مواضيع طريفة منها اهتمام العرب بنظافة المدن موضحاً بان هناك نظاماً خاصاً في كل مدينة وان السلطة هي المسؤولة عن توفير المياه للناس. كما ان المدينة العربية تتميز عن غيرها بوجود موظف مختص بشؤون النظافة ومراقبة الباعة وهو المحتسب، فهـو يهتم بتزويد السكك والاسواق بالماء يومياً، كما انه كان يراقب الحوانيت ويجبر اصحابها على تنـظيف الاجزاء المـواجهة لحـوانيتهم ورش البقعة بالماء لتمنع تطاير التراب اثناء مرور الناس والدواب. كما ان المحتسب كان معنياً بتنظيم الشوارع للتغلب على مشكلة التزاحم. ومن بين اجراءاته التنظيمية هذه تحديد انواع الدواب والحيوانات المسموح لها الدخول الى داخل المدينة، وتخصيص محلات ومربعات خاصة لربط الحيوانات[٣١] .

تعكس هـذه الدراسات عن بعض الجـوانب التي اسهم فيهـا الاستشراق الامريكي في دراسة تراثنا العربي، وبالرغم من ان بعض هؤلاء المستشرقين قد قلد النتائج السلبية التي توصل اليها عدد من

المستشرقين الفرنسيين والبريطانيين بخصوص المدينة العربية الاسلامية، لكن من الواضح انهم انشغلوا بالبحث عن معلومات تؤيد وجهات نظرهم المعاصرة بشأن المدينة ومشاكلها وكيفية التغلب على هذه المشاكل فجاءت بعض دراساتهم بآراء ومعلومات طريفة تستحق الدراسة والتعليق. ومن بين هؤلاء الذين رجعوا الى الوثائق التاريخية في سبيل الرد على آراء علماء الاجتماع المستشرق كويتاين Goitein الذي كتب العديد من البحوث والكتب التي تناولت جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والاداري والاجتماعي والاقتصادي في الفترة الاسلامية استناداً الى الوثائق المعروفة بالجنيزا التي تم العثور على كميات هائلة جداً منها في الربع الاخير من القرن التاسع عشر فكتب مثلاً كتاباً ترجم الى العربية بعنوان «المؤسسات الاسلامية» وكتاباً آخر عن «مجتمع البحر المتوسط» ومن بين بحوثه الهامة «ظهور البرجوازية في الفترات الاسلامية الاولى» وبحث «القاهرة: مدينة اسلامية في ضوء وثائق الجنيزا» وفي هذا البحث مثلاً وقف على اصل كلمة مدينة مشيراً الى انها ترجع الى اصل آرامي وتعني كلمة «دين Din» العدالة، فالمدينة اذن هي المكان الذي تطبق فيه العدالة، وفيها يقيم اعضاء الحكومة ويسود فيها الامن والاستقرار اكثر من اي منطقة اخرى. ويعلق البروفسور كويتاين على العلاقة بين الريف والمدينة العربية فيشير الى ان الفلاحين كانوا معتادين على دخول المدينة من الضواحي ايام الجمعة لأداء فريضة الصلاة الجامعة ولينشطوا في اسواقها للتبادل [٣٢] البضائعي والحقيقة انني لا أريد مناقشة راي البروفسور كويتاين فيما يتعلق باصل كلمة مدينة، وقد بحثت هذا الموضوع بشكل مستفيض في بحث عنوانه (مفهوم العرب للمدينة) أُعتمدت فيه على التحديدات اللغوية العربية او الفقهية وما ورد في هذا الشأن في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة والمصادر الجغرافية العربية، فوجدت ان ارجاع اصل المدينة الى (دين) بمعنى العدالة موجود عند اللغويين العرب وان اسم الفاعل الديان التي تعني الحاكم قد وردت ايضاً في عدة احاديث نبوية شريفة، فالجذر (دين[٣٣]) اشارة الى المدينة عربي.

على اية حال فان المستشرق كويتاين عرج في بحثه عن مدينة القاهرة على مسالة طريفة هي بحد ذاتها تمثل رداً صريحاً على الآراء التي تقلل من اهمية المدينة العربية وجعلها مدينة مقلدة للمدينة الهيلنية والرومانية، تلك المتعلقة بالمؤسسات المدينية واهمها النقابة فتناول مهمات النقابة في المدينة وصلاحياتها الاجتماعية والاقتصادية والادارية وانها معنية بمراقبة عمل اعضائها وذلك لدعم وتطوير مستوياتهم المهنية وتقوم بتهيئة مستلزمات توعية وتدريب الصناع وضمهم الى الصنف او النقابة، وتقوم ايضاً بحماية اعضائها من اي منافسة. ويؤكد ان مثل هذه الوظائف والمسؤوليات موجودة في المدينة العربية. ويرد ايضاً على الرأي الذي يبين ضعف العلاقة بين الفرد العربي ومدينته فيقول ان العرب كانوا ميالين الى العيش في المدن ويرجع اليهم الفضل الكبير في اتخاذ المدن العديدة وبناء البيوت وغيرها من الوحدات العمرانية، ويشير الى فضل «هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الاسلام على التاريخ التمدني العالمي». ويستشهد كويتاين للبرهنة على حب العرب العيش في المدينة بما يحتويه الادب العربي من امثلة غير قليلة عن البذخ المتزايد الذي بذخه الخلفاء الاغنياء والمترفون في تشييد البيوت والعمران والمشاهد والمساجد، ويضيف قائلاً ان العرب الذين اسسوا الامصار الاسلامية الاولى كالبصرة والكوفة والفسطاط كانوا من اشد المحبين للبناء والعمران. واورد نص عقد زواج اشترط فيه اهل الزوجة بان لايبدل الزوج محل سكناه من المدينة الى الريف دون موافقة الزوجة، واشار الى رسالة اخرى تبين ان احدى الزوجات لم تتحمل العيش في الريف فتحايلت على زوجها وهربت منه الى القاهرة، فرضخ الزوج لطلب زوجته بالانتقال من الريف فذهب الى مدينة دمياط[٣٥]. انها استشهادات مهمة تدلل على حب العربي للسكن في المدينة لذلك يقول كويتاين بانه من الخطأ الكبير ان نعزو الى البدوي قلة التذوق للعيش في المدينة وتفضيله الصحراء عليها.

أما ايرا لابيدوس Ira Lapidus فقد كان متخصصاً هو الآخر بدراسة المدن فكتب كتاباً عن (المدن الاسلامية في العصور الوسطى المتأخرة) وبحوثاً عدة منها بحثه الموسوم «المدن الاسلامية والمجتمع الاسلامي»[٣٦]. ولقد لخص لابيدوس رأيه في اسهام العرب في بناء المدن بقوله: أن الفتح العربي الاسلامي لم يهدم المدن القديمة (وهو في هذا الاستنتاج يرد على اراء المستشرقين الاوربيين وعدد من علماء الاجتماع التمدني الامريكان التي تجعل العرب والفتوحات العربية هي السبب الرئيس في تدمير وانتهاء رخاء مدن البحر المتوسط) فيقول البروفسور لابيدوس أن هذه المدن القديمة أمثال قرطاج وأثينا والمدائن قد انتهت وظيفتها التمدنية كمدينة مركزية (Polis) بوليس قبل

ابتداء حركات التحرر العربي بفترة طويلة. ان العرب، كما يرى لابيدوس، على خلاف ذلك قد اسسوا عدداً من المدن الجديدة المهمة جداً بهدف استقرار القبائل البدوية المشاركة في عمليات الفتح. ويصل الى استنتاج مفاده ان الدويلات الاسلامية قد قدمت دفعاً كبيراً لحركة التمدن وساعدت كثيراً على توسيع التمدن ونشره الى مختلف الارجاء التي وصلتها الجيوش العربية. وان العرب لم يقتصروا على ايجاد مدن جديدة فحسب انما عمروا المدن القديمة ووسعوها جغرافياً بتأسيس الضواحي المحيطة بها. والنموذج الواضح تاريخياً على هذه الحركة التمدنية قيام الامراء باتخاذ قصورهم في ضواحي المدن القديمة ونقلهم اليها الدواوين والادارة والجيش. فساعد ذلك على ابراز مدن محيطة بالمدينة الام (وهو مايسمى بالمدن المركبة). كما اكد البروفسور لابيدوس على مسألة حب العربي لمدينته وتفاخره بها علاوة على وقوفه على مسألة سعة المدينة العربية وكثافة سكانها وكبر حجمها فيقول ان مدناً امثال بغداد والقاهرة قد بلغ تعداد سكانها ب ٢٠٠،٠٠٠ الف او ٣٠٠،٠٠٠ الف نسمة وهو عدد يكبر حجم سكان اي مدينة سبق ان وجدت في هذه المنطقة[٣٧].

الهوامش

(١) نجيب العقيقي : المستشرقون (ط/٢/١٩٦٥ مصر).

(٢) د. عائشة عبدالرحمن : تراثنا بين ماض وحاضر (دار المعارف بمصر) ص ٥٢.

(٣) مالك بن نبي : انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث (بيروت).

(٤) د. عرفان عبدالحميد : المستشرقون والاسلام. (بغداد ١٩٦٩)

(٥) يعقوب افرام منصور: تطور الاستشراق الانكليزي. مجلة المعرفة ص٩٢ـ١٠٦.

(٦) د. محمود زايد : المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي مجلة الفكر العربي/ عدد ٢/ ١٩٧٨ ص ١٢٠ـ١٢٧.

(٧) د. جواد علي : المفصل في تارخ العرب قبل الاسلام ج١ ص ٦٠ـ٦١؛ رزوق عيسى : قبور عربية قديمة في البحرين. مجلة لغة العرب (سنة ثانية) ج٧ ص٢٧٦.

(٨) د. عبدالجبار ناجي : تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي. الموسوعة الصغيرة عدد ٨٥/١٩٨١.

(٩) هناك قائمة باسماء الآثاريين الذين كانوا في الوقت نفسه سياسيين او دبلوماسيين امثال دي بيليه ودى فوجيه من الفرنسيين، وبوكون القنصل الفرنسي في حلب ولوفتوس البريطاني الذي صار عضواً في مجلس العموم وعين وكيلاً لوزارة الخارجية وراولنسن الذي كان يشغل منصب ضابط في شركة الهند الشرقية وعين مندوباً سامياً في قاندهار.

(١٠) د. عبد الجبار ناجي : المدينة العربية الاسلامية في الدراسات الاجنبية (دراسة نقدية مقارنة) مجلة المورد / عدد ١٩٨١ ص١٣٦ـ١٧٠.

(١١) عبد الجبار ناجي : الاستشراق ص٥١.

(١٢) بيتر جران : حركة الاستشراق وتطور الراسمالية في الولايات المتحدة. مجلة الثقافة/ عدد ٤/ ١٩٧٩ ص٥٧ـ٧٩.

(١٣) L. Mumford : The City in History (New Yourk 1961) P.3 وقد ترجم الى اللغة العربية.

(١٤) Max Weber : The City (New York 1958) P.46, 81.

(١٥) من امثال كيدون سجوبيرج Sjoberg، وبيرت هوسلتز Hoselitz وبينيت Benet وهاموند Hammond وغيرهم.

(١٦) Sauvaget, J : Alep (Paris 1941)

(١٧) ناقشت هذه الفكرة في كتابي (دراسات عن المدن العربية الاسلامية) تحت الطبع.

(١٨) Goitein, S.D.: (Cairo : An Islamic City in the light of the Geniza Documents) in M.E. Cities (1966) P. 83.

(١٩) Ira Lapidus; (Muslim Cities and Islamic Society) in ME. Cities, P.75

(٢٠) Symposium on Middle Eastern Cities (1969)

(٢١) Robert Mcc. Adams : Land Behind Baghdad : A History of Settlement on Diyala Plains (1965) وقد ترجم الى اللغة العربية

(٢٢) Middle Eastern Cities (Los Angles 1969) P. 74

(٢٣) Oppen Hein : (Ancient Iraqi Cities) in Me. Cities, P. 102

(٢٤) Oleg Graber : Cities and Citizens : (The Growth and Culture of Urban Islam) in Islam and Arab World USA 1967) P. 89-116.

(٢٥) J. Lasaner : (The Caliph's personal domain : The city plan of Baghdad) in the Islamic city (oxford 1970) pp. 103-18; The Topography of Baghdad in the early Middle Ages (Deteroit 1970)

(٢٦) J. Lasener :The Topography of Baghadad, p. 103, 133-134; 138-39, 164

(٢٧) J. M. Rogers : Samarra, a study in Medieval Town - Planning (in the Islamiccity) P. 120, 123.

(٢٨) E. Alport : (The Mzab) in Arabs and Berbers (London 1972) pp. 144-146.

(٢٩) Carl, L. Brown : Islam's role in north Africa) in Men, State and Society in contemporary Maghrib.

(٣٠) W. Spencer : Urbanization in North Africa

(٣١) George T. Scanlon : Housing and Sanitation. (Some ASpects of Medieval Islamic Public Service) in Islamic City pp. 179-94.

(٣٢) Goitein : (Cairo : An Islamic City) p. 82, 94

(٣٣) د. عبدالجبار ناجي : مفهوم العرب للمدينة الاسلامية. مجلة المدينة العربية (الكويت السنة الثالثة ١٩٨٤).

(٣٤) Goitein, Op. Cit. (Cairo) P. 94.

(٣٥) Goitein; Cairo, P. 83

(٣٦) Ira M. Lapidus : Muslim Cities and Islamic Society" in ME. Cities; Idem Muslim Cities in the later Middle Ages (1967).

(٣٧) Lapidus : Middle Eastern Cities (Introduction) P. 22; Idem Muslim Cities and Islamic Society" P. 61, 63; Idem Muslim Cities in the later Middle Ages, P. 196, 199, 200.

54. Forster, *Life of Dickens*, 2 : 37.

55. *Ibid.*, p. 151.

56. *Ibid.*, p. 1 : 347.

57. *David Copperfield*, pp. 844-5.

58. *The Speeches of Charles Dickens*, p. 296.

59. *Our Mutual Friend*, p. 369.

60. Great Expectations, p. 301.

61. *Little Dorrit*, pp. 524-5.

62. P.J.M. Scott, *Reality and Comic Confidence in Charles Dickens* (London and Basingstoke : The Macmillan Press, 1979), p. 195.

63. Martin chuzzlewit, p. 72.

64. Annan, p. 210.

65. *Our Mutual Friend*, p. 107.

66. *Dombey and Son*, p. 211.

67. *A Tale of Two Cities*, p. 46.

68. *Dombey and Son*, pp. 461-2.

69. Martin Chuzzlewit, p. 123.

70. Annan, p. 215.

71. A Tale of Two Cities, p. 232.

72. *Ibid.*, p. 356.

73. Above, p. 96.

74. *The Speeches of Charles Dickens*, p. 75.

75. *Hard Times*, p. 180. (Reference : Burton's *Nights*. "Sama'an wa Ta'atan", I : 96).

76. *Bleak House*, p. 692. (Reference : Burton's *Nights*, 9 : 108 ; *Supplemental Nights*, 3 : 107).

77. *David Copperfield*, pp. 93-4.

78. *Ibid.*, p. 94.

79. Johnson, p. 216.

80. Forster, 1 : 85-6.

81. "Where We Stopped Growing," *Household Words*, quoted by Hibbert, p. 273.

82. Above, p. 98.

83. Above, p.86.

84. Above, p. 98.

85. Above, p. 84-5.

86. Above, p. 93.

26. *Ibid.*
27. Charles Dickens, *Our Mutual Friend* (Boston : Osgood, 1875), p. 62.
28. Annan, p. 205.
29. Charles Dickens, *Little Dorrit* (London : Penguin Books, 1967), Book the Second, chap. 25, p. 777. (Reference : Burton's *Nights*, "The Second Voyage of Sindbad the Seaman).
30. *Ibid.*, p. 252.
31. Muhsin Jassim Ali, "Nineteenth-Century Criticism of the Arabian Nights." (Ph.D. dissertation, Dalhousie University, 1978), p. 111.
32. Charles Dickens, *Hard Times* (London : Dent, 1963), pp. 42-3.
33. *Ibid.*, p. 53.
34. Dickens, *Christmas Books and Sketches by Boz* (Boston : James R. Osgood, 1875), p. 17. (Reference : "Badr al-Din Hassan," Burton, *Nights*, 1 : 195.)
35. Ali, p. 111.
36. Dickens, *Martin Chuzzlewit* (New York : Alfred Knopf, 1947), p. 67.
37. Annan, p. 89.
38. Dickens, *Bleak House* (Boston : James Osgood, 1875), pp. 164-5.
39. *Hard Times*, p. 7.
40. Dickens, "Frauds on the Fairies," *Household Words*, October 1, 1853; quoted in Dickens, *Hard Times*, edited by G. Ford and S. Monod (New York : Norton, 1966), p. 271.
41. Johnson, p. 829.
42. *The Letters of Charles Dickens*, II : 622; quoted by Johnson, p. 829.
43. Johnson, p. 841.
44. Cf., Adel M. Abdullah, "The Arabian Nights in English Literature to 1900" (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1963), pp. 115), pp. 115-6.
45. Johnson, p. 261.
46. *Ibid.*, p. 174.
47. Annan, p. 203.
48. Dickens, *American Notes*, *Works*, III, quoted by Annan, p. 204.
49. *Ibid.*, p. 307. (Reference : Burton, *Nights*, "Sindbad the Seaman and Sindbad the Porter, Third Voyage," vi, 22.)
50. Annan, p. 202.
51. *David Copperfield*, p. 30.
52. *Ibid.*, p. 248.
53. *Hard Times*, p. 107.

1. Earl Davis, *The Flint and the Flame : The Artistry of Charles Dickens* (London : Victor Gollancz, 1964), p. 11.
2. Charles Dickens, *David Copperfield* (London : Longmans, 1964), chap. 4, p. 56.
3. John Forster, *The Life of Charles Dickens* (Philadelphia : J.B. Lippincott, 1872), vol. 1 : 30.
4. See, for example, *Martin Chuzzlewit,* chap. 5.
5. Davis, p. 11.
6. Forster, p. 34.
7. Christopher Hibbert, *The Making of Charles Dickens* (London : Longmans, 1967), p. 26.
8. Forster, p. 6.
9. George Bernard Shaw, in his foreword to the Edinburgh edition of *Great Expectations,* 1937.
10. Hibbert, p. 26.
11. Martha Pike Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (New York : Octagon Books, 1966), Appendix A, p. 265.
12. Charles Dickens, *Christmas Stories,* ed. G. K. Chesterton (Everyman's Library, 1965), p. 233.
13. Annan, "The Arabian Nights in Victorian Literature," p. 85.
14. Charles Dickens, *The Letters of Charles Dickens,* edited by Walter Dexter (3 vols., 1938, the Nonesuch Dickens), III : 114 ; 11 March 1842.
15. The Speeches of Charles Dickens, edited by K. J. Fielding (Oxford : At the Clarendon Press, 1960), pp. 60-61.
16. *Ibid., p.* 35.
17. *The Letters of Charles Dickens,* II : 838.
18. *The Speeches of Charles Dickens,* p. 19.
19. Edgar Johnson, *Charles Dickens: His Tragedy and Triumph* (New York : Simon and Schuster, 1952), pp. 21-22. (Schuster)
20. See above, chap. 2.
21. Annan, p. 89.
22. Charles Dickens, *Great Expectations* (London : Longmans, 1966), p. 401.
23. Dickens, *David Copperfield,* p. 491.
24. Charles Dickens, *The Old Curiosity Shop* (London : Penguin Books, 1974), p. 580
25. *Ibid.,* p. 582.

BIBLIOGRAPHY

Abdullah, Adel M. "The Arabian Nights in English Literature to 1900." Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 1963.

Ali, Muhsin Jassim. "Nineteenth-Century Criticism of the Arabian Nights." Ph. D. dissertation, Dalhousie University, 1978.

Annan, M.C. "The Arabian Nights in Victorian Literature." Ph. D. dissertation, Northwestern University, 1945.

Conant, Martha Pike. *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century.* New York : Columbia University Press, 1908; reprint ed., New York : Octagon Books, 1966.

Davis, Earl. *The Flint and the Flame : The Artistry of Charles Dickens.* London : Victor Gollancz, 1964.

Dickens, Charles. *Bleak House.* Boston : Osgood, 1875.

———. *Christmas Books & Sketches.* Boston : Osgood, 1875.

———. *David Copperfield.* London : Longmans, 1964.

———. *Dombey and Son.* Penguin Books, 1974.

———. *Great Expectations.* London : Longmans, 1966.

———. *Hard Times.* London : Dent, 1963.

———. *Letters of Charles Dickens.* Edited by Walter Dexter. 3 vols. The Nonesuch Dickens, 1938.

———. The Old Curiosity Shop. Penguin Books, 1974.

———. *Speeches of Charles Dickens.* Edited by K. J. Fielding. Oxford : At the Clarendon Press, 1960.

Dickens, Charles. *Little Dorrit.* Penguin Books, 1967.

———. *Our Mutual Friend.* Boston : Osgood, 1875.

———. *Martin Chuzzlewit.* New York : Alfred Knopf, 1947.

Forster, John. *The Life of Charles Dickens.* 3 vols. 1872-1874; reprint ed. London , Chapman Hall, 1904.

Hibbert, Christopher. *The Making of Charles Dickens.* London : Longmans, 1967.

Johnson, Edgar. *Charles Dickens: His Tragedy and Triumph.* New Haven : Simon and Schuster, 1952.

Scott, P.J.M. *Reality and Comic Confidence in Charles Dickens.* London and Basingstokes : The Macmillan Press. 1979.

magic" to his descriptions and characterization. It might be more correct to state that, in his work, fancy and magic are the tools which bring out the true nature of things or people, the nature that lies hidden below the surface of a guillotine,[84] a Mr. Scrooge[85] or a simple wedding dinner.[86]

Humbugs he combined his social satire with literary satire.

Dickens' novels are rich in *Arabian Nights* imagery which is put to different uses. The purpose of such images might be to achieve a humorous effect, to serve as symbols in philosophical passages, or as a touchstone by which characters, events, situations and abilities are judged. In the form of analogies or close parallels they help to make descriptions more vivid and incidents of the plot transparent. These Eastern images are most effective in adding to an ordinary situation or to a physical environment a more intense or a humanising dimension. In his diction, which includes numerous phrases and terms from the tales, and in his artistry, especially in the adaptation of the framework story the influence of the *Arabian Nights* can be detected.

Above and beyond all these influences which can be traced and quoted, there is another impact which is diffused throughout Dickens' work and which is not so easily defined, since it was appropriated and absorbed over many years, especially the formative years of his childhood, until it became an integral component of his way of looking at the world and of describing it in his novels. Dickens once paid the Arabian stories the tribute of calling them "wise".[62] Within the context of the quotation "wisdom" consists of the ability to discover the true nature of things or people, the shape they have by "the will of God", which lies below the form they "wear through mere passing conjurations." This true nature, however, can only be discovered and maintained by a capacity called "fancy" or even "magic" since it has little to do with the fact that "two and two are four, and nothing over."[63] It has been frequently observed that Dickens "added a touch of fancy" or "of

stories left in the clock case and their abrupt adjournment at two in the morning, the Gog and Magog narrations, the story within another technique, and the diversity of the related material were most probably suggested by the *Arabian Nights*.

In an attempt to estimate the overall impact of the *Arabian Nights* on Charles Dickens, it is evident that he never wavered from his appreciation and enjoyment of the work. From the time he was nine years old, when he began to read, absorb and act out the content of the tales, until his last novel, numerous allusions testify to his lasting esteem. Because of this, his own "growth" can be said never to have stopped since the 'we" in the following quotation obviously does not include his own person.

> Our growth stopped, when Haroun Alraschid spelt his name so, and when nobody had ever heard of a Jin. When the Sultan of the Indies was a mighty personage, to be approached respectfully even on the stage; and when all the dazzling wonders of those many nights held far too high a place in the imagination to be burlesqued and parodied.[81]

Since he could be sure of his readers' familiarity with the tales he did not hesitate to assimilate them, in various ways, in his letters, speeches and novels. He was committed to the idea that fancy, as represented in the *Arabian Nights*, has a most important role to play in the life of the nation and the education of children.

When attacking social or political institutions in England, from the school system to the national government, or abroad, as, for example, slavery in the United States, he used material from the Arabian tales for illustration, analogy and satire. In *The Thousand and One*

1. Jan. 1987.

of Dickens'. Sissy Jupe's role as a narrator to cheer her father is another instance. In *Pickwick Papers* also, Dickens set the stage for travel and adventures. They were the accurate accounts, investigations and observations of the Pickwick club, which serve as a "frame" to hold together these picaresque and hilarious episodes. But a better illustration of the use of the framework can be seen in Dickens' plan for *Master Humphrey's Clock,* whose "feature for amusement" would be a series of papers on London as it was, and as it should be.

> The new project was a weekly periodical to be sold for three pence a copy, modeled somewhat upon Addison and Steele's *Tatler* and *Spectator,* or Goldsmith's *Bee,* only far more popular. Mr. Pickwick and Sam would reappear in a little club of interesting characters; there would be amusing essays on the various foibles of the day, there would be a set of Arabian Nights tales by Gog and Magog, the Giants in the Guildhall; there would be a series of Savage Chronicles, "something between Guliver's Travels and the Citizen of the World," satirizing British magistrates by portraying "the administration of justice in some country that never existed.[79]

In 1839, writing to Forster, Dickens laid open before him his plan for *Master Humphrey's Clock* which was "to be given some such title as the *Relaxations of Gog and Magog* dividing them into portions like the *Arabian Nights* and supposing Gog and Magog to entertain each other with such narrations in the Guildhall all night long and to break off at daybreak."[80] The meetings of Master Humphrey's Clock Club at ten to read manuscripts of

appetites for steaks — it is from their ranks that the most triumphant favourites have sprung.

The influence of Scheherazade's tales on Dickens was so weighty that he not only used her imagery for various purposes, but even borrowed such phrases and words as "To hear is to obey", which is a commonly repeated injuction of the tales, in various forms.[75] The list of words is a long one, most frequent of which are "Divan" an Oriental court of justice, which is mentioned, for instance, in the statement : "Miss Flite (who rises early that she may be punctual at the Divan of justice held by her excellent friend the Chancellor) comes running downstairs, with tears of welcome and with open arms.[76] Other recurrent words are "shrub", from an Arabic word meaning beverage, "Houri", "Afrit", "ghoul", and "Jin".

Dickens appreciated the artistry of the tales which makes it tempting to trace his favourite device of story-telling to the farmework device of the *Arabian Nights.* Many a time had he made excuses for some character to tell a tale in imitation of Scheherazade. When Steerforth discovered that David Copperfield had read many books, he asked him to narrate the stories to him each evening before bedtime : 'You shall tell'em to me. I can't get to sleep very early at night, and I generally wake rather early in the morning. We'll go over 'em one after another. We'll make some regular Arabian Nights of it."[77] Although David felt honoured by this request, he soon was tired and hoarse. He reflected : "In the morning too, when I felt weary, and should have enjoyed another hour's repose very much, it was a tiresome thing to be roused, like the Sultana Sheherazade, and forced into a long story before the getting-up bell rang."[78] It may be concluded from this that David's story-telling is the seed of his later career as a story writer, and so it is

1, Jan. 1987.

Here Dickens again philosophized with the help of the *Arabian Nights*. To him the guillotine was the natural result of the conditions in France before the revolution. He reflected, looking back at the causes that brought the tumbrils there, on the state of the great trees before they had been made into the guillotine. Time, the worker of magic, could change the form of anything and then change it back so that the causes could be seen. On the other hand,

> the great magician who majestically works out the appointed order of the Creator, never reverses his transformations. "If thou be changed into this shape by the will of God," say the seers to the enchanted, in the wise Arabian stories, "then remain so! But, if thou wear this form through mere passing conjuration, then resume thy former aspect!" Changeless and hopeless, the tumbrils roll along.[72]

At times, Dickens used the same image for two different purposes. The "Barmecide" dinner, for instance, was used to describe humorously the room at Tellson's Bank.[73] He used it again when he talked about the hardships actors faced, in his speech at the first anniversary of the General Theatrical Fund which was held at the London Tavern, with him in the chair, on April 6, 1846 :

> We owe them a debt which we ought to pay. The beds of such men are not of roses, but of very artificial flowers indeed. Their lives are full of care and privation, and hard struggles with very stern realities. It is from among the poor actors who drink wine from goblets, in colour marvellously like toast and water, and who preside at Barmecide feasts with wonderful

characters misquote *Arabian Nights* references to achieve laughter, as in the case of Mr. Pecksniff, who, showing off to Martin Chuzzlewit, to whom he was leaving free use of his house, addressed him in a grand manner :

> 'We leave you in charge of everything. There is no mystery; all is free and open. Unlike the young man in the Eastern tale-who is described as a one-eyed almanack, if I am not mistaken, Mr. Pinch.
>
> "A one — eyed calendar, I think, sir." faltered Tom.
>
> "They are pretty much the same thing, I believe," said Mr. Pecksniff smiling compassionately; "or they used to be in my time."[69]

In the *Arabian Nights* Dickens also discovered that certain images conveyed much more than their immediate meaning. He felt, on certain occasions, that they might have the specific function of being symbols of philosophical thought in his novels. "The working out of the Magnetic Mountain idea, as a symbol of the fatalistic control that drew Charles Darnay back to revolutionary Paris,"[70] is an example :

> Like the mariner in the old story, the winds and streams had driven him within the influence of the Loadstone Rock, and it was drawing him to itself, and he must go. Everything that arose before his mind drifted him on, faster and faster, more and more steadily, to the terrible attraction... Yes. The Loadstone Rock was drawing him and he must sail on, until he struck.[71]

Another example is at the end of the same novel.

1, Jan. 1987.

> produce out of himself by friction, if the Genie of the cheek would only answer to his rubbing.[65]

Dickens' description of the veneration of Perch, the messenger, in*Dombey and Son,* was just as exaggerated :

> And so little objection had Perch to being deferential in the last degree, that if he might have laid himself at Mr. Dombey's feet, or might have called him by some such title as used to be bestowed upon the Caliph Haroun Alraschid, he would have been all the better pleased.
>
> As this honour would have been an innovation and an experiment, Perch was fain to content himself by expressing as well as he could, in his manner, You are the light of my Eyes. You are the Breath of my Soul. You are the Commander of the Faithful Perch.

Humor is abundant in Dickens' works, and he often borrowed images, parallel episodes, phrases and terms for laughter and caricature. An example of allusion comically used can be found in *A Tale of Two Cities,* in the description of the "Barmecide" room at Tellson's Bank, that "your lighter boxes of family papers went upstairs into a Barmecide room, that always had a great dining-table in it and never had a dinner."[67] Or when Mrs. Skewton, in *Dombey and Son,* explained her views concerning the inevitability of destiny : "really, one might almost be induced to cross one's arms upon one's frock, and say... there is no What's-his-name but Thingummy, and what-you-may-call-it is his prophet!"[68] In these cases and similar ones, Dickens was able to attain a peculiar touch of comicality in his humor. He even made in his

> Her life is so much a valueless ritual, her commitments are so totally irrelevant to any rational function or the achievement of any personal significance, that, on an objective view, she takes on almost the aspect of a figure in a Surrealist picture; and the vacant inanity, in this kind, of her situation is here irreplaceably suggested by the reference to the world of enchantment and the Arabian Nights — a world in which the coherence of the natural laws is liable at any moment to be interrupted by the inconsequent operations of jinn or magic carpets.[62]

When Ruth Pinch, in *Martin Chuzzlewit,* to cite another example, visited John Westlock's chambers, John fussed around, helping the woman who was to serve dinner, rubbing and polishing; "and as if, in the course of this rubbing and polishing, he had rubbed an enchanted lamp or a magic ring, obedient to which there were twenty thousand supernatural slaves at least, suddenly there appeared a being in a white waistcoat."[63]

At times, Dickens used farfetched imagery as a part of his technique of exaggeration. In doing so, he "achieved effects of caricature and humour that were characteristic of his style and one of the chief delights of his invention."[64] When Fledgeby in *Our Mutual Friend* rubbed his cheek, feeling where the whiskers, which were of such deep concern to him,should be, the genie of the cheek was to answer such an important summons.

> Fledgeby has devoted the interval to taking an observation of Boot's whiskers, Brewer's whiskers, and Lammle's whiskers, and considering which pattern of whiskers he would prefer to

1, Jan. 1987.

had threatened him longer yet. Dickens compares this approaching catastrophe with an incident from the *Arabian Nights* :

> In the Eastern story, the heavy slab that was to fall on the bed of state in the flush of conquest was slowly wrought out of the quarry, the tunnel for the rope to hold it in its place was slowly carried through the miles of hollow to the great iron ring. All being made ready with much labour, and the hour come, the sultan was aroused in the dead of the night, and the sharpened axe that was to sever the rope from the great iron ring was put into his hand, and he struck with it, and the rope parted and rushed away, and the ceiling fell. So, in my case; all the work, near and far, that tended to the end, had been accomplished; and in an instant the blow was struck, and the roof of my stronghold dropped upon me.[60]

Such parallels intensify the factual accounts and help the reader to get involved in the plot by suggesting a comparison which enables him to visualize the scenes and the incidents. One more example of this nature is in *Little Dorrit*, where the envoy, Mr. Dorrit's valet, visited Mrs. General, the companion of the Misses Dorrit. He found her on a little square of carpet "as if she had come into possession of the enchanted piece of carpet, bought for the forty purses by one of the three princes in the Arabian Nights, and had that moment been transported on it, at a wish, into a palatial saloon with which it had no connection."[61]

> Mrs General has no meaningful social role. There is no valid reason for her to be here in Venice in association with the Dorrit family.

ample is to think of Bella's wedding dinner in *Our Mutual Friend.* The white, red, blue and yellow fish in the *Arabian Nights* which represented the four different groups of citizens in a kingdom and which made a speech while in the frying-pan, had appealed to Dickens' imagination. He used the image to point out the underlying importance that an outwardly commonplace meal had for the three participants in the party.

> What a dinner! Specimens of all the fishes that swim in the sea, surely had swum their way to it, and if samples of the fishes of divers colours that made a speech in the Arabian Nights (quite a ministerial explanation in respect of cloudiness), and then jumped out of the frying-pan, were not to be recognized, it was only because they had all become of one hue by being cooked in batter among the whitebait.[59]

When Dickens sought for appropriate means of description, he frequently turned to his own reading background of the *Arabian Nights* to select parallels and analogies that had become standard representations of specific persons, places and episodes. One of the Arabian tales provided an elaborate analogy for a situation at the end of chapter 38 of *Great Expectations,* for the calamity which was about to befall Pip. Pip, who lived in a dream world, believed that Estella was meant for him. His love blinded him to the almost diabolical plan of Miss Havisham to have revenge on all men. During a visit to the old lady, Pip realized fully and with a bitter sense of degradation that Estella had to take vengeance for Miss Havisham on as many men as possible before she was given to him. By this device Pip was tormented. He now saw clearly the unhealthiness of the scheme. His heart ached, and ached again as he approached an event that

1. Jan. 1987.

in terms of the *Arabian Nights* can be observed in Dickens' speech at the hundred and- twenty-second anniversary of the Royal Society of Musicians, 8 March 1860 :

> Turning over the book just now with the words 'One hundred and twenty-second night' printed on its outside, remembering the wonderful things which music has of course suggested to me from my earliest childhood, I feel a kind of fancy that I might have gone back to the one hundred and twenty-second night of the great *Arabian Nights,* and have heard Dinarzade saying, about half an hour before daybreak, 'Sister Scheherazade, if you are still awake, and my lord the Sultan will permit, I beg you to finish the story of-the British musicians,' (Laughters and cheers). To which Scheherazade replies that she would willingly proceed, but that to the best of her belief it was a story without an end (cheers), because she considered that as long as mankind lived, and loved, and hoped, so long music, which draws them upward in all their varying and erring moods, could never cease out of the world. (Cheers.) So the Sultan, who changed his name for the purpose for the time, girded on, not his scimitar, but a scythe, and went on graciously resolving that the story should have its one hundred and twenty-second night, and that the brotherhood should live for ever. (Loud applause.)

No doubt, the allusion is relevant and appropriate to the event, and in using such a device, Dickens conveys the impact he wishes to achieve. To cite one more ex-

Forster : "As Aladdin's Palace was transported hither and thither by the rubbing of a lamp, so the crew of a Chinese junk devoutly believed that their ship would turn up safe, at the desired port, if they only tied rags upon the mast, rudder, and cable."[54] "The quickness with which the Northern Camp of Boulogne raised their mud houses was like an Arabian Nights' tale."[55] In Italy, Dickens was so much impressed by Venice "that the wildest visions of the *Arabian Nights* are nothing to the Piazza of Saint Mark, and the first impression of the inside of the church.'[56]

Again and again, Dickens added a touch of fancy to ordinary situations to give them enchantment and brightness. Such a situation, a gathering of family and friends enjoying each other's company after a good meal, was pictured in *David Copperfield.* When David visited his former schoolmate Traddles, who had rooms in Gray's Inn, he discovered that he was married to Sophie, whom he had courted so long. They were very happy; the household was warm with love and merriment.

> The idea of those Devonshire girls, among the dry law-stationers and the attorneys' offices; and of the tea and toast, and children's songs, in that grim atmosphere of pounce and parchment, red-tape, dusty wafers, ink-jars, brief and draft paper, law reports, writs, declarations, and bills of costs, seemed almost as pleasantly fanciful as if had dreamed that the Sultan's famous family had been admitted on the roll of attorneys, and had brought the talking bird the singing tree, and the golden water into Gray's Inn Hall.[57]

Another attempt at describing an ordinary situation

1, Jan. 1987.

these tales "being an accepted way of measuring the incredibilities of reality, the expression of unusual powers of speed, appearance, charm, or magnificence, found a ready-made figurative vocabulary in the supernatural achievements of the Arabian tales."[50] When, for instance, Mr. Edward Murdstone began courting Mrs. Copperfield, Peggotty took David on a fortnight's visit to her brother in Yarmouth. David was fascinated with the barge-turned-home in which the Peggottys dwelt : "If it had been Aladdin's Palace, roc's egg and all, I suppose I could not have been more charmed with the romantic idea of living in it.'[51] When David's aunt, Miss Betsy Trotwood, sent him to a Canterbury school, he met Dr. Strong, the headmaster, his wife and her cousin Jack Maldon. Maldon was to work in India, and David meditated : "For my own part, I looked on Mr. Jack Maldon as a modern Sindbad, and pictured him the bosom friend of all the Rajahs in the East, sitting under canopies, smoking curly golden pipes — a mile long, if they could be straightened out."[52] Another image from the tales was used by Dickens to describe Mrs. Sparsit in *Hard Times*. Sparsit, a scheming, malicious woman, was working for Mr. Bounderby as a housekeeper. She had a visitor whom she observed to be a man of about thirty-five, handsome, dark-haired, well-bred, and well-dressed. 'All which Mrs. Sparsit observed in her womanly way-like the Sultan who put his head in the pail of water-merely in dipping down and coming up again."[53]

In his novels and in his life, Dickens' imagination strove to add another dimension to the physical environment, to give it a humanising quality. He achieved this effect frequently by refering to the *Arabian Nights*, as in the following examples from his letters. On a seaside holiday, Dickens wrote to his friend and biographer John

States in 1842, his experiences there provided him with material for his *American Notes* and for the American scenes in *Martin Chuzzlewit* scenes which satirize the manners, the habits, and the points of view characteristic of Americans in the rather crude young country of the 1840's. He was shocked by the horrors of slavery. He opposed the institution of slavery and reproached owners, breeders, users, buyers, and sellers of slaves. He stated that every man in America "is a more exacting, and a sterner, and a less responsible despot than the Caliph Haroun al Raschid in his angry robe of scarlet."[48] On a journey into Virginia, he visited the Negro car and noted the inhuman treatment of the blacks which stirred his wrath.

> A mother and her children had just been purchased, the father being left behind with the former owner; the children cried all the way, and the mother was the picture of misery. The "champion of Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness who had bought them," who at every stop got down to see that they were safe, reminded Dickens of the most hideous black in the *Arabian Nights* : "The black in Sindbad's Travels with one eye in the middle of his forehead which shone like a burning coal, was nature's aristocrat compared with this white gentleman."[49]

Thus, the importance of the *Arabian Nights* in Dickens' social criticism is manifold. It supplied him with illustrations, images, parallels and models, and the book as a whole stands for a world of fancy that should have a place in every healthy nation.

Imagery from the *Arabian Nights* is abundant in Dickens' novels, speeches and letters. Wonders of

1, Jan. 1987.

magistrates by portraying "the administration of Justice in some country that naver existed."[45]

In *Pickwick Papers* we see again the influence of Dickens' childhood reading :

> Mr. Pickwick begins by being as silly a fellow as Jack who sold the cow for a handful of beans and ends no less heroically. He is a middle-class and middle- aged version of the miller's son protected by a cockney puss-in-boots, an Aladdin checking no fewer than two African magicians in the persons of Dodson and Fogg, a gay but undeniable Christian escaping the Fleet dungeons where so many are imprisoned by the Giant Despair. All the ogres are there, revealed as the ogres of everyday, and all the forty thieves, with most of them lawyers; and the symbolic evils of the fairy tale and allegory have become the real evils of the real world for whose discovery Dickens had been prepared by the fierce insight of Smollett and by Fielding's wide, clear gaze... The great achievement of his predecessors in picaresque realism and comic epic Dickens blends with the magic of romance into a unique and novel triumph of his own. With *Pickwick* he invented the realist fairy tale. It was to recur in much of his future work.[46]

Dickens also used other illustrations from the Arabian tales "to intensify his social criticism, those illustrations being used to accentuate his disapproval of certain American institutions."[47] When he visited the United

O.F.F,I.C.E.,' is entered by pronouncing the words 'Debrett's Peerage. Open Sesame!' and in which Scarli Tapa, instead of slaying the thieves, forms an alliance with their Captain."[43]

Dickens' satire is both social and literary. He directs his attacks at the House of Commons, the strictness of Victorian society, the parties, the high and middle classes forming a political aristocracy, the Civil Service, the law which entitles the eldest son to inherit his father's property leaving the others to live by their wits, the exclusion of the bulk of the people from the government offices, bogus reforms and income tax. While ridiculing all these, he parodies the introduction of the pseudo-oriental tales alleging to be translations of manuscripts, translatable names of easterners, the frame-work story of the *Arabian Nights,* verse quotations, rhymed prose, the floridity of the oriental style, asking riddles and breaking the narrative in the middle of a sentence.[44]

Dickens relentlessly exposed various deplorable conditions in English public institutions. One such satire which shows his childhood reading of the *Arabian Nights* is in *Pickwick Papers.* Here Dickens began by claiming to be the editor of the posthumous papers of the Pickwick club, a group of middle-class London gentlemen. Samuel Pickwick, the club president, naive and unworldly, decided to undertake a series of journeys to collect material to report to the members at home.

> The new project was a weekly periodical to be sold for threepence a copy, modeled somewhat upon Addison and Steele's *Tatler...* Mr. Pickwick and Sam would reappear in a little club of interesting characters; there would be a set of Arabian Nights tales by Gog and Magog, the Giants in the Guildhall... satirizing British

1, Jan. 1987.

> A nation without fancy, without some romance, never did, never can, never will, hold a great place under the sun.[40]

Dickens used the *Arabian Nights* in different ways in attacking social or political institutions of his day. One such instance was his criticism of an education which does not include fancy. In the province of political satire, Dickens used illustration from the *Arabian Nights* to ridicule the abuses of Parliament, and to show his disgust with the way England's affairs were managed. During the worst phase of the Crimean War "reports were pouring home from the Crimea by this time of the shameful disorganization of supplies, the horrible bungling in the medical arrangements, and the frightful mortality in the military hospital at Scutari."[41] The Aberdeen ministry resigned, but Dickens had no more respect for the Government that was formed under the premiership of Lord Palmerston than he had felt for its predecessor. He wrote for *Household Words* a satiric parody of the *Arabian Nights,* which he called "The Thousand and One Humbugs,"

> describing how "Aberdeen (or the Addled)... had for his misdeeds been strangled with a garter" and succeded by "Parmarstoon (or Twirling Weathercock), the glib Vizier." Abetted by his daughter, Hansardadada, and a mute named Mistaspeeka, this cunning charlatan then proceeded also to gull the Sultan, "Taxedtaurus (or Fleeced Bull," with long-winded stories in which night after night was wasted.[42]

Another of his attacks upon the administration is in an article called 'Scarli Tapa and the Forty Thieves," in which "the robbers' cave with the enchanted letters

ways carries a rule, a pair of scales, and a multiplication table in his pocket, "ready to weigh and measure any parcel of human nature." After addressing the pupils in his school, Mr. M'Choakumchild, the school-master, launches into a lesson grounded entirely on facts. His method, Dickens asserts, is like that of Morgiana in "The story of Ali Baba, and the Forty Thieves". Morgiana, Ali Baba's servant in the story, kills off a band of forty thieves by pouring boiling oil into the jars in which they are hiding. M'Choakumchild's anti-imaginative teaching is murdering the children's fancy, and Dickens is using this analogy appropriately to express his impassioned and outspoken attack :

> He went to work in this preparatory lesson, not unlike Morgiana in the Forty Thieves looking into all the vessels ranged before him, one after another, to see what they contained. Say, good M'Choakumchild. When from thy boiling store, thou shalt fill each jar brim full by-and-by, dost thou think that thou wilt always kill outright the robber Fancy lurking within or sometimes only maim him and distort him![39]

Dickens earnestly believed that children who read works of fancy in childhood, and are greatly affected by their fancies, are the fortunate ones who can bring happiness to themselves and to the world around them. This conviction is based upon his recollections from his own early reading of the *Arabian Nights* and other books, but it clearly goes beyond a mere nostalgic sentiment and is closely connected with his social and political views:

> In a utilitarian age... it is a matter of grave importance that fairy tales should be respected...

all levities whatsoever are discountenanced, Dickens illustrated by the unhappy fates of the children of the House of Smallweed."[37] Besides the grandfather, a money lender who lives for the sole pleasure of squeezing "Compound Interest" out of his clients, there are his feeble-minded wife, grand-daughter Judy, a joyless reproduction of her grandfather, and Brat, Judy's twin brother. Altogether, the Smallweed household presents a morbid picture.

> During the whole time consumed in the slow growth of this family tree, the house of Smallweed, always early to go out and late to marry, has strengthened itself in its practical character, has discarded all amusements, discountenanced all story-books, fairy tales, fictions, and fables, and banished all levities whatsoever. Hence the gratifying fact, that it has had no child bron to it, and that the complete little men and women who it has produced have been observed to bear a likeness to old monkeys with something depressing on their minds.
>
> Judy never owned a doll, never heard of Cinderella. And her brother couldn't wind up a toy for his life. He knows no more of Jack the Giant Killer, or of Sindbad the Sailor, than he knows of the people in the stars.

The life of the imagination in children should be encouraged not only in early childhood, in the family, but also later, in school. Dicknes attacks utilitarianism and the teaching of hard facts alone. He caricatures this kind of education which stifles the imagination with "fact" in chapter two of *Hard Times,* "Murdering the Innocents". Gradgrind is "a man who proceeds upon the principle that two and two are four, and nothing over," and who al-

sees them again.

> "Why, it's Ali Baba!" Scrooge exclaimed in ecstasy. "It's dear old honest Ali Baba! Yes, yes, I know, one Christmas time, when yonder solitary child was left here all alone, he *did* come, for the first time, just like that. Poor boy; and what's his name who was put down in his drawers, asleep, at the gate of Damascus; don't you see him? And the Sultan's Groom turned upside down by the Genii, there he is upon his head! Serve him right. I'm glad of it. what business had *he* to be married to the princess!"[34]

In *Martin Chuzzlewit*, Tom Pinch, the apprentice of the detestable Pecksniff, "revels in this fusion of the fantastic and real."[35] He "lived again with new delight, the happy days before the Pecksniff era" in the bookshop in Salisbury where were

> the Persian tales, with flying chests and students of enchanted books shut up for years in caverns; and there too was Abudah, the merchant, with the terrible little old woman hobbling out of the box in his bedroom; and there the mighty talisman, the rare Arabian Nights, with Cassim Baba, divided by four, like the ghost of a dreadful sum, hanging up, all gory, in the robbers' cave. Which matches wonders, coming fast on Mr. Pinch's mind, did so rub up and chafe that wonderful lamp within him, that when he turned his face towards the busy street, a crowd of phantoms waited on his pleasure.[36]

"The adverse effects on the normalcy of a child's mind when story-books, fairy tales, fictions, fables, and

the lady go on with the story, or would have her head cut off before it was finished."

"And your father was always kind? To the last?" asked Louisa; contravening the great principle, and wondering very much.

"Always, always!" returned Sissy, clasping her hands.

"Kinder and kinder than I can tell."[33]

This passage which duplicates Scheherazade's story-telling role played this time by Sissy, illustrates Dickens' belief that the Arabian tales are solace to the lonely and comfort to the weary, and it is to them that Sissy attributes her father's kindness.

The same idea is seen in *A Christmas Carol,* where the chief character, the sour, ice-cold Scrooge, changes into a new man of soft heart by memories of his boyhood visions of Ali Baba and Bedreddin Hassan. Scrooge is a grasping old miser, with no kind or generous impulse in his nature, even at Christmas. Going to bed on Christmas Eve, he is taking his gruel when he is visited by the ghost of Marley, in grave-clothes and dragging a chain. He announces the visit of other supernatural beings who would endeavor to make him Change his way of life. Consequently, Scrooge is haunted by three spirits. The first spirit is a curious ageless figure, the Ghost of Christmas Past, and it conducts Scrooge through scenes of his childhood and youth, making him feel remorse for wasted opportunities and for having substituted ambition for love in his life. In order to achieve this end, he leads Scrooge to his childhood scenes. They go into a bare classroom, where Old Scrooge sees with pleasure the re-enactment of the stories he had known, and dwells happily upon the various incidents as he

the imaginative girl, stands against everything the "hard facts school" stands for. Confiding that she has regularly read to her father the Arabian tales, she is admonished never to breathe a word of such destructive nonesense any more :

> "I understand you to have been in the habit of reading to your father?"
>
> "O yes, Sir, thousands of times. They were the happiest-O, of all the happy times we had together, Sir!"
>
> "And what," asked Mr. Gradgrind, in a still lower voice, "did you read to your father, Jupe?"
>
> "About the Fairies, Sir, and the Dwarf, and the Hunchback, and the Genies," she sobbed out.

Louisa, Gradgrined's daughter, a pupil in the school and the one who is most oppressed by the system, questions Sissy about her father, though this was a forbidden subject. Sissy replies that her mother, a dancer, had died when she was born. Sissy had been her father's comfort and consolation, especially since his clowning began to raise fewer laughs. She had kept her father's spirits up by reading him stories :

> "I used to read to him to cheer his courage, and he was very fond of that. They were wrong books — I am never to speak of them here — but we didn't know there was any harm in them." "And he liked them?" said Louisa, with a searching gaze on Sissy all the time.
>
> "Oh very much! They kept him, many times, from what did him real harm. And often and often of a night, he used to forget all his troubles in wondering whether the Sultan would let

ness, the leveller of pride, the patron of patrons,... was simply the greatest Forger and the greatest Thief that ever cheated the gallows."[29] A reference, sometimes, may be hard to trace as in the following analogy: "Mr. Meagles, however, thoroughly enjoyed Young Barnacle. As a mere flask of the golden water in the tale became a full fountain when it was poured out, so Mr. Meagles seemed to feel that this small spice of Barnacle imparted to his table the flavour of the whole family-tree."[30] Inspite of some obscure allusions to the *Arabian Nights* Dickens could, in general, depend on his readers' familiarity with the tales and on being understood whenever he made use of them in his own novels.

Since the *Arabian Nights* played such an important and beneficial role in his own life, Dickens came to believe that it would have a similar effect upon all people, especially on children. In his novels he stressed again and again the importance of fancy. "It is this imaginativeness, stimulated and kindled by his reading of Scheherazade's tales, which becomes a talisman to preserve the integrity of his heroes and heroines or to protect them from danger in uncongenial circumstances."[31] It is certainly this imaginativeness which helps David Copperfield to gain Steerforth's sympathy and support after playing Scheherazade's story-telling role every night. It also enables Sissy Jupe to comfort her father in his distress by reading him tales from the *Arabian Nights.* In *Hard Times* Thomas Gradgrind, a firm believer in the supremacy of facts and figures in all departments of life, opens a school for his children and others to teach facts and statistics. He is resolved to take on in his school Sissy Jupe, the strolling juggler's child, spending her childhood among the acrobats and equestrians of Sleary's Horse-riding. Sissy,

bian Night instead of a London one."[24] Surveying his condition at the time, he rehearsed a scene of the tales as if it was really happening to him :

> "It's an Arabian Night, that's what it is," said Richard. "I'm in Damascus or Grand Cairo. The Marchioness is a Genie, and having had a wager with another Genie about who is the handsomest young man alive, and the worthiest to be the husband of the princess of China, has brought me away, room and all, to compare us together. "Perhaps," said Mr. Swiveller, turning languidly round upon his pillow, and looking on that side of his bed which was next the wall, "the Princess may be still — No, she's gone.[25]

When the Marchioness jumped up quickly, and clapped her hands, " 'Arabian Night, certainly,' thought Mr. Swiveller; 'they always clap their hands instead of ringing the bell. Now for the two thousand black slaves, with jars of jewels on their heads!' "[26]

At other times, Dickens' references to Scheherazade's tales are hard to grasp by the reader, and at times they are overdrawn, as in the case of the law clerk "Cassim Baba in the robbers' cave and Cassim Baba the only respectable member of the party."[27] "Dickens evolved this mysterious parallel from the fact that the law clerk, 'Cassim Baba', was divided among four bored young lawyers, while, in the old Arabian story, Cassim Baba had been quartered by the robbers."[28] When an allusion is inserted among a string of phrases, it may pass unnoticed by the reader as in the following description : "He, the uncouth object of such wide-spread adulation, the sitter at great men's feasts, the roc's egg of great ladies' assemblies, the subduer of exclusive-

1, Jan. 1987.

ley of diamonds.[19]

Dickens did expect his readers to be familiar with the tales of the *Arabian Nights*.[20] Certainly most of the characters in his novels are. They know them so well that they "referred to their fabrications as though they were not fictions but established fancies so closely linked to reality that they almost existed."[21] Pip called the East the "land of the *Arabian Nights*", where dreams came true and expectations were realized. At the end of *Great Expectations*, Pip purchased for his friend Herbert, without the latter knowing it, partnership in his business firm. The head of the firm announced that Herbert was to open a branch in Cairo. Pip, on this occasion, meditated that

> there was recompense in the joy with which Herbert would come home of a night and tell me of these changes, little imagining that he told me no news, and would sketch airy pictures of himself conducting Clara Barley to the land of the Arabian Nights, and of me going out to join them (with a caravan of camels, I believe), and of our all going up the Nile and seeing wonders.[22]

David Copperfield, at the picnic with Dora Spenlow, was so much overjoyed, that he did not know how long they were walking or where they went. "Perhaps some Arabian-night magician opened up the place for the day, and shut it up for ever when we came away. It was a green spot, on a hill, carpeted with soft turf. There were shady trees, and heather, and, as far as the eye could see, a rich landscape.[23]

Richard Swiveller, getting up from sleep caused by fever, thought that he "woke up by mistake in an Ara-

take a trip to Brighton, and he was overjoyed when a friend agreed to join him. He said : "I immediately arose (like the desponding prince in the Arabian Nights, when the old woman... comes to whisper about the Princess they love) and washed my face."[17] A last example is a reference in a speech which Dickens delivered in Boston at a Banquet in his honour, where he said : "I have a fair claim upon you to let me do so tonight, for you have made my house an Aladdin's Palace. You fold so tenderly within your breasts that common household lamp in which my feeble fire is all enshrined, and at which my flickering torch is lighted up, that straight my household gods take wing, and are transported here."[18]

These examples suffice to illustrate Dickens' familiarity with the *Arabian Nights,* throughout his life. It remains to be shown how the tales influenced his imaginattion, his thoughts and his works.

> It is impossible to calculate the entire extent of their effect upon him, but the nature and direction of their stimulus is unmistakable. No writer so intimately fuses the familiar and the strange as Dickens does. His physical world is an utterly everyday one of the most prosaic places : Goswell Street, the drab suburbs of Camden Town and Somers Town, Covent Garden Market, the Golden Cross, the poor streets of the Borough — all noted in the sharpest detail. And they are transfigured by an inward vision that bathes Bob Cratchit's fireside in glowing warmth and Fagin's thieves' cellar in sordid romance. The clear daylight sanity of *Tom Jones* and the brutal realism of *Roderick Random* are mingled in the works of Dickens with the fantasy of Ali Baba's cave and Sindbad's val-

1, Jan. 1987.

should release him, and, at last, that he would destory them. Now, there is a spirit of great power, the Spirit of Ignorance, long shut up in a vessel of Obstinate Neglect, with a great deal of lead in its composition, and sealed with the seals of many, many Solomons, and which is exactly in the same position. Release it intime, and it will bless, restore, and reanimate society; but let it lie under the rolling waves of years, and its blind revenge at last will be destruction.[15]

This quotation illustrates how Dickens used forceful analogies with great effect to clarify his point. A similar analogy is in a speech which he delivered in America. He had resolved to accept no hospitality while in the slave states, but he was obliged to accede to a social supper in his honour in Richmond, Virginia,18 march 1842, after a renewal of request by a delegation from that city. He regretted that he was passing through their country with a rapid flight : "I find, in my career amongst you, no little resemblance to that far — famed Sultan of the thousand — and one nights, who was in the habit of acquiring a new friend and cutting his head off in the morning. I find another resemblance to what we read in the history of that Sultan. He was diverted from his bad habit by listening to the tales of one who proved a favourite above all the rest; so I am stopped in my original intention by the hospitalities of th Americans."[16]

Dickens' familiarity with Scheherazade's tales need not further be alluded to; but the following reference to them is an appropriate one to add. It is one of many in Dickens letters and speeches. When he was annoyed by the political situation in his country, he felt a violent craving for distraction. He thought that he had to

time — not by my will — and in some sort following the example of that renowned Sultan to whose despotism we are indebted for so much delight, must go making friendships over — night, and cutting their heads off, every morning."[14].

In a speech at the Polytechnic Institution of Birmingham, Alabama, Dickens praised its principles of spreading education, which did "not contain in themselves anything of a sectarian or class nature." Moreover, he recommended extending education before it was too late, illustrating his point from a tale in the *Arabian Nights*, :

> I hold that for any fabric of society to go on day after day,and year after year, from father to son, and from grandfather to grandson, unceasingly punishing men for not engaging in the pursuit of virtue and for the practice of crime, without showing them the way to virtue, has no foundation in religion, has no foundation in truth, and has only one parallel in fiction that I know of — which is the case of an obdurate old Genie, in the *Arabian Nights*, who was bent on taking the life of a certain merchant, because he had struck out the eye of his invisible son. Again, if I may refer to another tale in the same book of charming fancies — not inappropriate to the present occasion — there is the case of a powerful spirit who had been imprisoned at the bottom of the sea, shut up in a casket with a leaden cover, sealed with the seal of solomon upon it. There he lay neglected for many centuries, and during that period made many different vows : at first, that he would reward magnificently those who

1, Jan. 1987.

sonating the character of the Caliph Haroun al-Rashid. In "The Ghost of Master B" *(The Haunted House)* Dickens describes a group of children acting out the caliph's adventures and, at the same time, the atmosphere composed of imagination and reality of his own childhood :

> "Bless you, my precious!" said the officer turning to me; "Your pa's took bitter bad!"
>
> I asked, with a fluttered heart, "Is he really ill?
>
> "Lord temper the wind to you, my lamb!" said the good Mesrour, kneeling down, that I might have a comforting shoulder for my head to rest on, "your pa's dead!"
>
> Haroun Alraschid took to flight at the words; the Seraglio vanished; from that moment I never again saw one of the eight of the fairest daughters of men.
>
> I was taken home , and there was debt at home as well as Death, and we had a sale there.

In the tales of the *Arabian Nights,* Dickens found a world of fancy which for him supplied an aura about a wonderful world, "not by believing that the real world would furnish him with an Aladdin's lamp, but by seeing that the improbabilities of the world of Fancy could become a new horizon for the possibilities of reality.[13]

Throughout his adult life Dickens continued to enjoy the *Arabian Nights,* as can be seen by the fact that he referred to the tales again and again in his letters and speeches. An allusion to the introductory section of the tales, for example, is seen in a letter he sent to H. D. Gilp, a Philadelphia lawyer and politician, and in which he asserted: "I wish I could have remained longer in Philadelphia, but I am forced onward by my poverty of

> around him. Wandering down the High Street, which he thought must be "at least as wide as Regent-Streeet, London, or the Italiart Boulevard at Paris", he would look up at the Town Hall clock and think that it must surely be the finest clock in the world. The Town Hall itself, where he had once seen an Indian swallow the sword, was so glorious a structure that he set it up in his mind "as the model on which the Genii of the Lamp built the palace for Aladdin."[8]

The Arabian tales, more than anything else, "gave cue to his eager imagination."[9] He read them avidly, until "the characters in them became real for him, with a life of their own outside the pages of his books."[10]

There was yet another influence which helped him to absorb the world of the *Arabian Nights* and make it a permanent part of his imaginative life :

> In his childhood, too, his imagination received another powerful stimulus, and one which all his life exerted over him the strongest fascination — the theater. At the age of seven he had been taken up to London to behold the splendor of Christmas pantomimes, had delighted in the beautiful complexions of the clowns and their appetite for sausages, exulted in Harlequin and Pantaloon... Later he was occasionally taken to some of the melodramas, farces, and tragedies that held its boards, and was inspired to compose a tragedy entitled *Misnar, the Sultan of India* (founded on one of the *Tales of the Genii)*, which won him fame in his childish circle.[11]

He used to act scenes from the tales, always imper-

allusions to Dickens' childhood readings in his work.[5] The books referred to in the passage were, no doubt, few, and because they were few, he read them over and over again. "Because the boy liked to read at an ealry age, because his peculiar sense of visualization made him play games with the imaginary characters he read about, the few books available to him had a much greater influence than the many books accessible to children in more fortunate circumstances." For him, "they were a host of friends when he had no single friend," and they were everything "that had given his ailing little life its picturesqueness — or sunshine."[6] As a child, Dickens did not play much with other boys for he was sickly and was subject to fitful attacks. At that early age, his family moved to London where he found himself in a slum neighbourhood. His father's monetary affairs became worse, and eventually he was imprisoned for debt in the Marshalsea Prison. Young Dickens was forced to leave school and to work in a blacking factory. All this left deep and bitter impressions that remained throughout his life. However, with the energy and intensity that were characteristic of him, he devoted himself to exploring London, observing people and scenes, and storing up hundreds of vivid and delightful datails in his memory, which he later used in his novels. This experience in combination with the books he read, especially the *Arabian Nights* of which he was very fond, furnished Dickens with apprenticeship as a novelist, and influenced the form of his novels, his characterization, and his prose. His imaginative perception enabled him "to fill the real world around him with a strange, unpredictable, exciting life of his own making."[7] In his long walks round the town and by the river

> he was carried far away from the real world

Comparative Culture Book Series

1, Jan. 1987.

CHARLES DICKENS AND THE ARABIAN NIGHTS

Dr. Fakhir Abdul-Razzak

Department of English College of Education University of Baghdad

A summary of this paper was published in *Al-Ustad Bul- letin* 1980, pp. 5-16.

Charles Dickens, the most popular and internationally known of English novelists, made the acquaintance of the *Arabian Nights* when he was not much over nine years old. "The best evidence available stems form the well-known passage in *David Copperfield* in which the youthful Dickens, reincarnated in David, tells of the books he read for escape."[1] These books were classic novels which his father had, and they were mainly the works of eighteenth-century novelists, plus the *Arabian Nights* and the *Tales of the Genii.* In this literary autobiographical passage, where the best account of his early years is lightly disguised, Dickens writes :

> My father had left a small collection of books in a little room up-stairs, to which I had access (for it adjoined my own) and which nobody else in our house ever troubled. From that blessed little room, Roderick Random, Peregrine Pickle, Humphrey Clinker, Tom Jones, the Vicar of Wakefield, Don Quixote, Gil Blas, and Robinson Crusoe, came out, a glorious host, to keep me company. They kept alive my fancy, and my hope of something beyond that place and time, — they, and the Arabian Nights, and the Tales of the Genii, — and did me no harm; for whatever harm was in some of them was not there for me; *I* knew nothing of it.[2]

"Every word of this personal recollection had been written down as fact, some years before it found its way into *David Copperfield.*"[3] The reference to the *Arabian Nights* and other literature is just one of the numerous

———. "The Aesthetic Foundation of Arabic Literature," *Comparative Literature, IV (1952), 323-340.*

Haddawy, Husain F. Ali. "English Arabseque; The Oriental Mode in 18th Century English Literature." Unpub. Ph.D. diss. Cornell, 1962.

Hynes, Samuel, ed. English Literary Criticism; Restoration and 18th Century. New York; Meredith Publishing House, 1963.

Kallich, Martin. "Samuel Johnson's Principles of Criticism and Imlac's 'Dissertation Upon poetry,' " *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* XXV, No. 1 (Fall 1966), 71-82.

Keast, W.R. "The Theoretical Foundations of Johnson's Criticism," *Critics and Criticism,* ed. R.S. Crane. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1952, 389-407.

Lewisohn, Ludwig. *Goethe: The Study of A Man.* New York: Farrar, Straus, 1949, II.

Lombard, Agostino. "The Importance of Imlac." *Bicentenary Essays on Rasselas* (1959), pp. 31-49.

Montagu, Mary Wortley. *The Complete Letters, ed. Robert Halsband, Vol. I, Oxford: Clarendon, 1965.*.

Nicholson, Reynold A. A Literary History of the Arabs. Cambridge: The University Press, 1907, reissued 1966.

Russell, D.A and M. Winterbottom. *Ancient Literary Criticism.* Oxford: Clarendon, 1972.

Trickett, Rachel. *The Honest Muse: A Study in Augustan Verse.* Oxford: Clarendon, 1967.

Warton, Thomas. *History o English Poetry.* London, 1871, 4 Vols.

Watkins, W.B.C. *Johnson and English Poetry before 1660.* New York: Gardian Press, 1965.

Weitzman, Arthur. "More Light on Rasselas: The Background of the Egyptian Episodes," *Philological Quarterly,* XLVIII (Jan., 1969), 42-58.

White, Newman Ivey. *Shelley, II. London: Secker & Worbury, 1947.*

Bibliography

Primary Sources

Boswell's Life of Johnson.

Johnson, Samuel. *Diaries, Prayers, and Annals*, ed. E.L. Mcadam with Donald and Mary Hyde. New Haven; Yale Univ., 1958, reissued 1960.

———. *Lives of the poets*. III, 1905.

———. *Rasselas and Essays*, ed. Charles Peake. Londonn; Routledge, 1967.

———. *The Yale Edition of The Works of Samuel Johnson*, 6 vols.

Secondary Sources

Al Aoun, Dina Abdul-Hamid. "Some Remarks on a Second Reading of *Rasselas*. "*Bicentenary Essays on Rasselas*, Supplement to Cairo Studies in English (1959), pp. 15-20.

Arberry, A.J. *Poems of Al-Mutanabbi*. Cambridge; The University Press, 1967.

Cambridge History of Islam, 2 Vols. Cambridge; The University Press, 1970.

Cameron, kenneth Neill. "A New Source for Shelley's Defence of Poetry, "*Studies in Philology*, 38 (1941), 629-64.

———. "Rasselas and Alastor, A Study in Transmutation," *Studies in Philology*, 40 (1943), 58-78.

Cannon, Garland. *The Letters of Sir William Jones*. Oxford; Clarendon, 1970.

Cantarin, Vicente. "Western and Arabic Concepts of poetry," *Yearbook of Comparative and General Literature*, No. 20 (1971), 75-80.

Chejne, Anwar G. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.

Crane, Ronald S. "An Early Eighteenth-Century Enthusiast For Primitive Poetry; John Husbands," *MLN*, XXXVII (1922), 27-36.

Dowden, Edward. "Introduction," *West-Eastern Divan*, London and Toronto; Dent & Sons, n.d.

Fariq, K.A. *History of Arabic Literature*. Delhi: Vikas Publications, 1972.

Fleming, G.H. *Rossetti and the Pre-Raphaelite Brotherhood*. London: Ropert Hart-Davis, 1967.

Friedrich, Werner P. *Outline of Comparative Literature*. North Carolina; Chapel Hill, 1954.

Gabrieli, Francesco. "Ancient Arabic Poetry," *Diogenes*, 40 (Winter 1962), 82-95.

Goodyear, Louis E. "*Rasselas* From Amhara to Cairo Viewed From Arabia," *Bicentenary Essays on Rasselas* (1959), pp. 21-29.

Grunebaum, G.E. von. "The Nature of the Arab Literary Effort." *Journal of the Near Eastern Studies*, XII (Jan. 1948), 116-122.

ugly, low and mean" (Wellek, p. 15), Imlac believes in the usefulness of everything, "the crags of the rock and the pinnacles of the palace" (X, 22).

However, in 18th century England as well as in the Abbasid period, social and economic developments warrent the emphasis on the universal, a fact which explains the revival of Aristotelianism in both England and Islamic Empire.

64. Arberry, "Poems...," p. 23.
65. Nicholson, p. 324.
66. Ibid.
67. Ibid., pp. 302, 303.
68. *The Cambridge History*, II, p. 662.
69. Nicholson, p. 286.
70. Ibid., p. 289.
71. Rene Wellek remarks that Goethe, in his development of such a concept, has Jalal-al din al Rumi (1273 A.D.) in mind; see *History of Modern Criticism*, I. 218. Goethe was influenced by Arabian and Persian poetry. He rendered the famous Arabic "Ballad of Vengeance" by Thabit Jabir Sufyan (Ta'abbat Sharr) from Latin into German. He also wrote commentaries on individual Arabic poems. See Nicholson, p. 97; see also Edward Dowden's introduction to *West-Eastern Divan* (London and Toronto; Dent & Sons, n.d.), pp. xii-xiii. Goethe was particularly interested in the Persian poet Hafiz (1320-1389). See *Goethe; The Study of A Man* by Ludwig Lewisohn (New York; Farrar, Straus, 1949), II, p. 223.

72. See notes 8,9.
73. The Letters, p. 5.
Sir William Jones, who was elected to the Club in 1773- four weeks before Boswell became a member-and who was accorded the honour of its presidency in 1780, wrote *On the Manners of the Arabians before the Time of Mahomet* in 1783 and translated the suspended poems or the *Muallaqat* into English. But as Jones translated the *Muallaqat* after the publication of *Rasselas* I make no suggestion that Johnson had read about those poems or about Arabian poetics through Sir William Jones.
74. See *Idler*, No. 68, The Yale Edition, vol., p. 213. That Greek poetics had no direct influence either on the early Arabic poetry or on the development of the Arabic theory of poetry is asserted by Ignaz Kratschkowsky. See Vicente Cantarino, p. 77.
75. See Newman Ivey White, *Shelley*, II (London; Secker & Warburg, 1947), 229.
76. See Cameron's "A New Source for Shelley's Defence..," and "*Rasselas* and Alastor."
77. Newman Ivey White, II, 271.

considered... as perfect and infallible guides; as subjects for art students' imitation, not their criticism." See a discussion of this point in G.H. Fleming, *Rossetti and the Pre-Raphaelite Brotherhood*(London; Rupert Hart-Davies, 1967), pp. 7-8.

Here Imlac's argument is directed against copying the ancients because he "could never describe what he had not seen." At the same time Imlac's "attention to nature and life"does not follow the neo-classical concept of "imitation of nature." According to the latter, "the poet reproduces reality by his art," but he is not " 'a mystic visionary' who sees into the life of things, rises beyond reality to some transcendent absolute" (Rene Wellek, p. 14). This concept contradicts Imlac's discourse in more than one point. Imlac considers knowledge of nature an asset to the poet rather than a basic formative requirement; what is basic to the poet is his "special gift" or inspiration which allows him to "rise to general and transcendental truths" (X, 23). While training, education and inspiration complement each other in the Arabian theory which Imlac exemplifies, the neo-classical theory does not believe in inspiration. Johnson finds poetry similar to law or any other knowledge. See n. 20

55. It is worth noting that Imlac's poems demonstrate the Arabian blending of the divinely inspired outpourings of the poet and learning. The "attention of Rasselas," we are told, "was particularly seized by a poem which Imlac recited upon the various conditions of humanity", and that Rasselas was so much taken to the poet that he "regretted the necessity of sleep, and longed till the morning should renew his pleasure"(VII, p. 15).

56. Vicente Cantario, p. 78.

57. René Wellek remarks that Aristotelian nature means "reality in general and specially human nature," and the poet"reproduces reality by his art." p. 14.

    Imlac's description of natural scenery is never at variance with Arabic poetry which is known by its "splendid realism in regard to natural things" (Mackail, p. 107) and by its rich imagery. It (specifically ancient poetry) has given expression "to what might be termed the 'desert scene,' with its natural phenomena, its landscapes, its fauna and its flora" *(The Cambridge History,* II, 658).

58. See G.E. von Grunebaum, "The Nature of the Arab Literary Effort." *Journal of the Near Eastern Studies*, XII, (Jan., 1948), p. 119.

59. See n. 46

60. See Grunebaum, "The Nature...," p. 118.

61. Ibid., p. 118.

62. *Cambridge History*, II, 660

63. Although this view of the typical which characterizes the species man or nature is part of the neo-classical "imitation of nature," it is inconsistent with the rest of Imlac's discourse. While the demand for the universal lies at the bottom of the classical doctrine of propriety which forbids "the depiction of the horrid and

Johnson read or could read in connection with the Egyptian background, Weitzman neglects an Arabic source which was translated into English in 1672. That book is *Murtadi: The Egyptian History, treating of the Pyramids, the inundations of the Nile and other prodigies* by Murtadha ibn al-Khafif, tr. J. Davies (London).

However, as far as Imlac's poetics is concerned only Charles Peake has written about the *Mu'allaqat* in his edition of *Rasselas*, p. 180, n. 22.

45. Eighteenth Century scholars had been acquainted with the works of Sadi, Nizami, Hafiz and Omar al-Khayyam. These poets belonged to a later period, from the eleventh century onwards. Indeed Omar and others wrote "near the beginning of Persian literary history." See Arberry, "Omar and FitzGerald," *Asian Review*, LV, No. 204 (Oct., 1959), p. 138. For informations on translation from Persian into English, see *The Letters of Sir William Jones*, pp. 5,9, 27, 446-447, 472.
46. That Johnson had read about the famous school of Basrah, the centre of philological studies and neo-classical criticism, is clearly indicated in his essay on Gelaleddin (Idler, No. 75, 1759). He says; "In the time when Bassora was considered as the school of Asia, and flourished by the reputation of its professors and the confluence of its students, among the pupils that listened around the chair of Albumazar was Gelaleddin" *(The Yale Edition of S.J. Works*, II, pp. 232-235;see also "Ortogrul of Basrah, Idler, No. 99, pp. 302-305).
47. Nicholson, p. 292.
48. Ibid., p. 290.
49. Chejne, p. 68 and Nicholson, p. 286. That 18th century English writers had been acquainted with the poetry and criticism of Abu Nuwas is evidenced by the fact that in 1737 *The Gentleman's Magazine* published a poem based on a blank-verse version bySale of a "witty and polished poem of Abu Nuwas." See Haddawi, pp. 93, 94.
50. Nicholson, p. 285.
51. See Nicholson, p, 288. Perhaps Johnson had been acquainted with such criticism which appeared as commentaries on individual poems and as quotations. See notes 37 and 41. Some commentaries on the *Mu'allaqat* exist in manuscripts at Trinity College, Cambridge, and at Bodleian. See *The Letters of Sir William Jones*, p. 471 and n. 2.
52. Nicholson, p. 287.
53. *Ibid.*
54. It is clear that Imlac's statement does not accord with Johnson's adherence to the principles of "the father of criticism" (See note 36). Neither does it accord with Pope's "Learn hence from ancient rules a just esteem;/To copy Nature is to copy them" ("Essay on Criticism"), nor with Reynold's Discourse I that the ancient models "which have passed the rough approbation of ages, should be

Mutanabbi were Known in the first half of the 18th century, for in 1774 Sir William Jones said that he had been "long acquainted" with Al-Mutanabbi. See *The Letters of Sir William Jones*, ed. Garland Cannon (Oxford; Clarendon, 1970), I, pp. 158 and note; see also p. 117 and note.

It is noteworthy that Edward Pococke's *Specimen* of *Historiae Arabum* and Sale's "Preliminary Discourse" to the *Koran* contain basic information on early Arabian poetry. In 1758 Leonard Chapellow published *An Arabic Poem. Intitled Tograi (Oxford) and in 1767 he translated Six Assemblies of Hariri* (Oxford). However, Albert Schultens had already translated *Maqamat Al-Hariri* in 1731. But the first *Maqama* had been translated by Schultens' countryman Jacobus Golius. A good account of 18th century different publications on oriental literature is by Husain F. Ali Haddawy. *English Arabsque; The Oriental Mode in 18th Century English Literature*, Unpub. Ph. D. diss. Cornell, 1962. See also Mahmoud Manzalaoui, *Some English Translations of Arabic Imaginative Literature* (1704-1838), unpub. B. Litt. diss., Univ. of Oxford, 1947 p. 160.

38. Consequently, he is nicknamed Al-Mutanabbi, "the would be prophet." See Arberry, *Poems of...*, p. 2. See also *Cambridge* History of Islam, II, p. 665.
39. Anwar G. Chejne, p. 55.
40. Perhaps Ibn Al-Rumi is the best example since Imlac echoes some of his views on life, poetry and imagination. A further note is in the following pages. Omar Khayyam, the poet and the scientist, is another example.
41. Reiske had edited the Leiden manuscript, *Tharaphe Moallaka* in 1742. In 1748 Gerard Johann Lette published his *Caab Ben Zoheir. Carmen Panegyricum in Laudem Muhammedis. Item Amralkeiss Moallaka* (Leiden, 1748). Gerard Johann Lette's edition is an excellent one based on an extensive reading in Leiden's manuscripts. Individual poems appeared in Albert Schultens, *Thomae Erpenii Grammatica Arabica* (Leiden, 1748). This book contains poems chosen from Abu-Tammam's famous anthology *Hamasa*. See *The Letters of Sir William Jones*, p. 117 and note; see also p. 446 n. Earlier, the learned orientalist D'Herbelot de Molainville had prepared his famous *Bibliotheque Orientale* (1697) which was completed by A. Galland. This is a basic work which contains information on Arabic and Islamic culture in general.
42. See Nicholson, p. 101.
43. See *Cambridge History*, II, pp. 658-659; see also Chejne, p. 55 and Mackail, p. 107.
44. Almost all the critics who wrote about Imlac's poetics neglect the Arabian element. Perhaps Arthur Weitzman is more true to literary scholarship because he, at least, tries to understand what these "Suspended Poems" suggest. See "More Light on *Rasselas:* The Background of the Egyptian Episodes," *Philological Quarterly*, XLVIII (Jan., 1969) p. 56. Although he tries to cover the books

to do with the spread of Arabic culture in Europe. See *Cambridge History of Islam*, II, (Cambridge: The Univ., 1970), p. 870; see also Werner P. Friederich's remarks on Arabs' influence on Italian, French, Spanish and English literature, especially on Dante and Provencal lyrical poetry and other works of consequence in his *Outline of Comparative Literature* (North Carolina; Chapel Hill, 1954), pp. 38-39,40, 134-139, 233-235, 298-302.

Professor Mackail says; "Between the disappearance of the classical or Graeco-Roman tradition and the new birth which it took in the earlier Middle Ages, European poetry ran underground. But during that period in its progress it was subjected to many influences which profoundly modified it. Among these influences the most important perhaps, as it is certainly the most subtle in its effect and the most obscure in its working, was that of Arabian art... European poetry was deeply and organically affected by the Arab poetry which seems to be entirely detached from it" (p. 94).

33. Nicholson, p. 74.

The saj' as a form of expression complements the poet's other qualifications. His Qasida, ode, is "held to be the epitome of poetical dexterity. It was uttered in a beautiful and fascinating language from the mouths of poets believed to be possessed by spirits," see Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History* (Minneapolis; Univ. of Minnesota Press, 1969), p. 55.

34. Nicholson, pp. 78-79.
35. Nicholson, 76 n.
36. Johnson's personal attitude toward poetry is clearly at variance with Imlac's. In his essay on Cowley, Johnson faithfully follows "the father of criticism' in his estimation of the Metaphysicals. On the other hand Johnson's description of poetry as "an imitative art" does not fit Imlac's use of nature as an asset according to his formula that nothing is useless for a poet. Johnson's concept of poetry emphasizes "copying nature and life," painting the forms of the matter, and representing the forms of intellect. He concludes that since Metaphysical poetry lacks these it is no poetry at all. See *English Literary Criticism: Restoration and 18th Century*, ed. Samuel Hynes (New York: Meredith Publishing House, 1963), p. 304.
37. See A.J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbi* (Cambridge; The Univ. Press, 1967), p. 1. Perhaps British 18th century scholars had been acquainted with Al-Mutanabbi, the best Islamic poet, either through Albert Schultens' *Thomae Erpenii Grammatica Arabica* (Leiden, 1748) or some other Latin or German works which contain selections of and commentaries on Arabic poetry. That Johnson had read the works of the Dutch orientalist Albert Schultens is evidenced by his depending on the latter's book *Oratio Academica in Memoriam Hermanni Boerhaavii* (Leyden, 1738) in his writing of the "Life of Boerhaave," *Gentleman's Magazine*, IX (1739). See Rambler, 114 in *The Yale Edition of the Works*, IV, p. 242 and note. It is quite probable that other works on Al-

22. *More information on this "peculiar" theory of poetry is in Rachel Trickett's The Honest Muse*, pp. 290-291. In his "Essay on the Dramatic Character of Sir John Falstaff, Maurice Morgann says; "True poesy is magic not nature: an effect from causes hidden and unknown. To the Magician I prescribe no laws; his law and his power are one; his power is his law. Him, who neither imitates, nor is within the reach of imitation, no precedent can or ought to bind, no limits to contain" (ibid., 291).

23. For speculations on Imlac's learning, wanderings and the dating of his experience, see Louis E. Goodyear, "Rasselas, form Amhara to Cairo Viewed from Arabia," *Bicentenary Essays on Rasselas, Supplement to Cairo Studies* (1959), pp. 21-29. However, this article provides no other help as far as my subject is concerned.

24. Quoted by Reynold A. Nicholson in *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: The Univ. Press, 1907; reissued 1966), p. 71. The passage was originally cited by Al-Suyuti in his *Muzhir*. It is noteworthy that Simon Ockley drew heavily upon Al-Suyuti for the documentation of his *History of the Saracens (1708, 1718, 1757)*.

25. See Vicente Cantario, "Western and Arabic Concepts...," p. 76. An interesting comment on this poetry is by J.W. Mackail, a former professor of poetry at Oxford, who says: "This early Arab poetry is a fine elixir distilled from Arab life, with its vastness, its mystery, its strange combination of vivid colour with immense monotony," *Lectures on Poetry* (London; Longmans, 1911),p. 114.

26. Nicholson, p. 72.
However, this concept is clearly different from the Platonic idea of the poet as "a light, winged, holy creature" who "cannot compose until he is possessed and out of his mind, and his reason is no longer in him." Plato asserts that god speaks and expresses himself through poets, but the latter are "no good at anything else." At the same time, Plato thinks of the poet as an image-maker, an imitator who is neither "a law giver" nor a "benefactor." See *Ancient Literary Criticism*, ed. D. A. Russell and M. Winterbottom (Oxford; Clarendon, 1972), pp. 43, 68-69.

27. Nicholson, p. 73.

28. Ibid., p. 72; see also Mackail, 110 and K.A.Fariq, *History of Arabic Literature* (Delhi; Vikas Publications, 1972), p. 43.

29. Mackail, p. 103.

30. Ibid, 103.

31. See Nicholson, pp. 72-72.

32. Numerous studies demonstrated that Arabic poetry influenced even Homer. It was the syrian poet Meleager who infused into Greek poetry "a new tone and colour which are specifically those of Arabia" (see Mackail, p. 96). Both the Sicilian sonnet and western romance and chivalry derive from Arabic origins (ibid., 125). Perhaps the influence of Arabic literature on Spain has a great deal

187-8; see also Hussain Fareed Ali Haddawy, "English Arabesque," Ph.D. unpub. diss. cornell Univ. 1962, p. 25.

12. See *The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson*, VI, ed. E.L. McAdam (New Haven: Yale, 1964), p. 109.

    It is worth noting that Herbelot's work contains basic information on Arabic literature. A further note is in the following pages.

13. Among the books which Johnson's library contained is *Ismael Abul Feda de vita Mohammedis*, per Gagnier, Oxon. 1723. See *The Catalogue of Johnson's Library*, item. 486.
14. See *History of English Poetry* (London; Reeves and Turner, 1871), i, pp. 91-149, 169-192, 245, 305-334, iii, 132-135, 337-349, 368-370; iii, 120-121, 181.
15. *Johnson and English Poetry Before 1660* (New York: Gordian Press, 1965), p. 20.
16. Boswell's *Life*, II, 425 (New York: 1891). In making this reference I am indebted to Walkins, p. 28. It is worth noting that Johnson's translation of the Messiah appeared in *A Miscellany of Poems*, published by J. Husbands at Oxford in 1731. Husbands, the first editor of Johnson, was the man who said that "the Genius of the East soars upon stornger wings... than the Muse of Greece or Rome." Husbands, as a great enthusiast for oriental poetry, might have influenced Johnson. See Ronald S. Crane, "An Early Eighteenth-Century Euthusiast for Primitive Poetry: John Husbands," *MLN*, XXXVII (1922), pp. 27-36.
17. See *"Rasselas" and Essays*, ed. Charles Peake (London: Routledge, 1967), Chap. X, p. 21. Quotations are from this edition.
18. It is worth noting as well that as early as 1721 there existed articles on the influence of Arabic poetry on English rhyme-scheme. See, for example, Charles Gildon's comment in *The Laws of Poetry* (London: 1721), p. 71.
19. Johnson, *Lives of the Poets*, iii (1905), p. 222; also Rene Wellek, *A History of Modern Criticism*, I (N.H.: Yale Univ. 1955), p. 23.
20. Rene Wellek says: "The application that any man of parts could be a poet if he wills so, that there is no difference between the gifts for poetry, law, or mathematics, does not disturb Johnson, as he wanted the poet to be assimilated to man in general" (p. 96).

    W.R. Keast makes a similar conclusion. He says: "To conceive of literature as a mode of activity essentially like activity of any other removes, for Johnson, the basis on which many earlier critics had isolated the faculties characteristic of the poet, assigned them to particular genres, and distinguished poets from other men. Johnson's reduction of art to nature has consequences here in two directions: it dissolves the basis for a separation between poets and men in general, and it collapses essential distinctions among kinds of poetic effects and materials" (See "The Theoretical Foundations...," p. 404).

21. Boswell's *Life, V, p. 35*

ance of the poet and his learning were undeniable in the 18th century, poetry was considered a source of commentary, entertainment and delight rather than of a prophetic or deeply philosophical vision. He also points out that the poet in 18th century England was rather a communicator of truth, for poetry as an art was for edification and improvement.

5. See Vicente Cantarino, "Western and Arabic Concepts of Poetry," *Yearbook of Comparative and General Literature*, No. 20 (1971), p. 79.
6. This fact is of great importance because it shows that Imlac is following Arabic rather than Aristotelian poetics. Cantarino says to this effect, "While the Aristotelian poetics... concentrates on the abstract concept of mimesis and the analysis of how and in what ways it can be applied to the various 'creative arts,' Arabic literary criticism takes as a point of departure the closely defined and... technical term shi'r and looks for that essential characteristic which makes an expression 'poetic' and differentiates it from all others. The Greek theory of poetics is searching... for the *genus proximum* of what is called poetry, and the Arabic theory for its *ultima differentia*... The Arabic concept of poetry is derived from the observations of what poets really do in their compositions, that is to say from the acceptance of their poetic genius as a reality worthy of being given a formal place in the intellectual structure of their values" (Ibid., pp. 78, 79).
7. Boswell's *Life*, IV, pp. 27-28.
8. "Letter of 12 February 1717 to Alexander Pope," *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. Robert Halsband, Vol. I (Oxford; Clarendon, 1965), p. 307.
9. See for example his oriental tales and essays, especially those which have Basrah, Baghdad and Damascus as their settings in *The Yale Edition* of the *Works*, ii, 213, iii, xxvi n., 209, 345-9, iv. 275-80, v. 229-233, 296-305. Other references to Arabia in vol. iv. 276, v. 131,. Boswell's *Life*, iv. 28, v. 125.

   See also his reference to Zobeide, the wife of Haroun al-Rashid, in *Diaries, Prayers and Annals*, ed. E.L. Mcadam with Donald and Mary Hyde (New Haven; Yale Univ. 1958, reissued 1960, p. 348. Other references to places, thinkers of Arabia are numerous.

10. See *Diaries, Prayers and Annals*, p. 151. More on this point is in the coming paragraphs.
11. For information on Johnson's admiration for Pococke, see Boswell's *Life*, iv, p. 27-28; See also *Diaries, Prayers* and *Annals*, *p. 151. Johnson had in his library Pococke's commentary on Hosea, & c, item 580 and Langton's life of Pococke, item, 37. Among relevant books in Johnson's library are Sale's Koran*, item 69; *Poeseos Asiatica*, item 255; *History of Ali Bey*, item 265 and *Lexican Agyptiaco*, item 457. For information on Pococke's books and their influence on Joseph Carlyle, see Mahmoud Manzaloui, "Some English Translations of Arabic Imaginative Literature." B. Litt unpub. diss. Oxford, 1947, pp.

1, Jan. 1987.

in *Rasselas* as "interpreter" of life and a "legislator" of mankind and his emphasis on the prophetic in poetry suggest another model. Considered in view of the "Suspended Poems" to which Imlac alludes and seen in relation to possible acquaintance with Arabic literature in translation—as Johnson's library holdings and his personal connections indicate—, *Rasselas* rather points to Arabic sources to Imlac's poetics.

Footnotes

1. See, for example, Martin Kallich, "Samuel Johnson's Principles of Criticism and Imlac's 'Dissertation upon Poetry,' " *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXv, No. I (Fall 1966), pp. 71-82; Geoffrey Tillotson, "Imlac and the Business of a Poet," *Studies in Criticism and Aesthetics*, 1660-1800, ed. Howard Anderson and John S. Shea (Minneapolis; Univ. of Minnesota Press, 1967), pp. 296-314. See also Rachel Trickett's chapter on Johnson's poetics in *The Honest Muse; A study in Augustan Verse* (Oxford; Clarendon, 1967), pp. 224-294; and W.R. Keast, "The Theoretical Foundations of Johnson's Criticism," *Critics and Criticism*, ed. R.S. Crane (Chicago; The Univ. of Chicago press, 1952), pp. 389-407. Agostino Lombardo touches on the subject in "The importance of Imlac," *Bicentenary Essays on Rasselas, Supplement to Cairo Studies in English* 1959, especially pp. 31-33.
2. See Dina Abdul-Hamid Al Aoun, "Some Remarks on a Second Reading of *Rasselas*," *Bicentenary Essays on Rasselas*, pp. 15-16. Kenneth Neill Cameron provides two detailed studies in this connection to show that Shelley is indebted to Johnson in his theory of poetry. See "A New Source for Shelley's Defence of Poetry, "*Studies in Philology*, 38 (1941). pp. 629-644 and "Rasselas and Alastor; A Study in Transmulation," *Studies in Philology*, 40 1943), 58-78.
3. Martin Kallich, pp. 7 and 82.
4. At this point I should express my indebtedness to Dr. James Gray, Professor and Chairman of the English department at Dalhousie University, who first stimulated my interest in such a subject by pointing out that "the ideal poet in *Rasselas* is almost Shelley's poet." He asserts that although the central import-

as "a teacher, a prophet, a friend of gods and men" which Goethe develops has been derived from the ancient Arabian love for poetry.[71]

It is no coincidence that writers and scholars who are acquainted with Arabic poetry write about it with high regard and esteem. Like Lady Mary Wartley Montagu and Johnson, Sir William Jones was grealty fascinated by Arabic literature.[72] He said, "When I had once tasted Arabic and Persian poetry, (my enthusiasm for Greek poetry) immediately (began) to dry up."[73] Dr. Johnson admired Arabs' "literary zeal" and was not inclined to suggest the indebtedness of Arabic poetry to the Greek.[74]

But as far as this essay is concerned, Shelley's interest in Arabic literature is worth nothing. His interest was so great that he began his intensive studies of Arabic in November 1820,[75] fulfiling a wish which Johnson had not been able to actualize. This fact about Shelley's knowledge of Arabic might be of a considerable importance in tracing and studying the sources of his theory of poetry. It has been assumed that Shelley is indebted to Imlac's poetics in the formulation of his theory. Indeed Kenneth Neill Cameron convincingly demonstrates that many a passage in Shelley's *Defence of Poetry* and Preface to "The Revolt of Islam" echoes Imlac's sayings.[76] But when we bear in mind the probability that Johnson used Arabic sources in Latin, German or English translations for the development of Imalc's poetics within the oriental frame and content of *Rasselas,* it seems quite possible that Shelley is likewise indebted to the main sources rather than to Imlac's version in his *Defence of poetry* which was written in 1821[77]

To sum up, while not a typical Johnsonian, the poet

1, Jan. 1987.

among people... a stranger, like Salih amongst Thamud."[64] Another is Al-Ma'arri who, though abstained from involvement in politics to preserve his unconventional spirit and to sustain his objective attitude, writes poems that "present a vivid picture" of his age in its beauty as well as in its corruption.[65] However, Al-Ma'arri lived and died in obscurity.[66] Abu al-Atahiya, with his "earnest and elevated view of life," "found little favour with his contemporaries."[67]

Another development which makes Imlac assert the appeal to the common sense of humanity rather than to a certain group of critics is the growth of Arabic literary criticism in Basrah since the ninth century. But this criticism 'unfortunately exercised no salutary influence on literature, as it remained microscopic in its outlook and preoccupations, perhaps answering to the atomic structure of Arabic verse and artistic prose, and thus only confirmed the involvement of literature with pure form and verbal perfection."[68] Schools of criticism condemned originality and encouraged the reproduction of ancient poems for no purpose other than entertaining "courtiers or citizens with borrowed pictures of Bedouin life in which neither they (the poets) nor their audience took the slightest interset."[69] Such schools went so far as to decline "to recognize the writing of Mutanabbi and Al-Ma'arri as poetry, on the ground that those authors did not observe the classical 'types' "[70] However, each of them did, in Imlac's words, "contemn the applause of his own time, and commit his claims to the justice of posterity" (X, 23).

Such poets as Al-Mutanabbi, Al-Ma'arri and others preside "over the thoughts and manners of successive generations," and are perhaps the legislators whom Imlac has in mind (X, 23). Indeed, the very idea of the poet

(*Rasselas*, X, 23) become more than ever the preferable areas of poetic discourse.[61]

It is true that the ancient poets of Arabia had never been dealing with "the minuter discrimination, which one may have remarked and another have neglected" (X, 23), but the emphasis on what is typical and universal has become greater since the Umayyads (750). Arabic poetry experienced "two-far reaching transformations: urbanization and Islamization. The Islamization of Arabic poetry was pervasive, ranging from the superficial employment of Islamic terms and ideas in the poetry of the traditional qasida-poem to the expression of deeper religious sentiments."[62] As an observer and participant in the development of a new civilization, the poet adheres to the universal, examining "not the individual but the species" (Rasselas X, 23) .

Although the great political and social changes provided poets with new ideas and themes, their influence on the course of Arabic poetry was not always salutary. Because of the importance of poetry in the Arabian society, ruling classes usually try to win poets' support, otherwise poets are liable to injustice, humiliation and prosecution. To understand Imlac's emphasis on the necessity of objectivity and universal themes in poetry, we need to bear in mind those circumstances which made "the business of the poet" more difficult.

Imlac says that a poet "must divest himself of the prejudices of his age or country," and that "he must consider right and wrong in their abstracted and invariable state" (X, 23). Indeed, many Abbasid poets followed this practice, avoiding the prejudice of the age and disregarding fame or wealth. Al-Mutanabbi suffered as a result of his adherence to certain ideals which the actual state of affairs did not meet. He says to this effect;" I am

and of gratifying his reader with remote allusions and unexpected instruction (x, 22).

According to Imlac, then, learning is useful, in order to help the poet to "diversify his scene," delight his reader and "decorate" moral or religious truth. Here Imlac echoes more clearly than anywhere else the Arabian concept of poetry, for his attitude toward poetry as a source of learning and delight is typically Arabian since pre-Islamic times. The ancient Arabian poet aims at surprise, expressing in a creative language the knowledge which delights the reader by dispelling obscurity.[58]

After providing Rasselas with a brief description of the art of poetry, Imlac becomes more specific in pointing out contemporary circumstances which impose more obligations on the poet. In order to understand Imlac's viewpoint in relation to these circumstances, we need to understand the developments in the cultural life of the Arabs since the Abbasids. Since the Umayyads great social, financial and cultural changes brought about corresponding changes in literary scholarship. Schools of criticism flourished in Basrah, Kufa and Baghdad.[59] In order to meet the new requirements and demands the poet has to be a "learned man in control of the whole fund of contemporary knowledge," for familiarity with nature and with the conventions of the craft will not save him from the critics,obsessive insistence on "correctness" in matter and manner.[60]

The school of Basrah, for example, was famous for its emphasis on learning, an emphasis which Imlac asserts at the end of his discourse by reminding Rasselas that a poet "must know many languages and many sciences" (X, 23). To deal with the different "modes of life." "to trace the changes of human mind," and to "estimate the happiness and misery of every condition"

In this regard three points need to be made. Imlac does not follow the Aristotelian abstract concept of mimesis. In the first instance, he has not been in search for a meaning of his poetics; on the contrary, he takes as "a point of departure" the basic assumption that he is a poet and that poetry is different from other means of expression. That his "sphere of attention was suddenly magnified" asserts what he has already mentioned (e.g. poetry is a gift conferred at once). This special gift which makes his insight more penetrating and his expression more illuminating fits in well with the meaning of sha'r, poet, in Arabic.[55] Ibn Rashiq (d. 1070) says: "A poet is so called because he perceives what others do not." This unique perception is the source of "a creative discourse consisting of equally rhythmic sentences which, among the Arabs, are also rhymed."[56]

The nature which Imlac describes is the outdoor landscape rather than the Aristotelian human nature.[57] Along with other interests this application to poetry fits in well with Imlac's basic attitude towards learning. To him learning enables the poet to diversify his themes and, therefore to entertain his audience. As such learning helps obliquely to attain edification :

> To a poet nothing can be useless. Whatever is beautiful, and whatever is dreadful, must be familiar to his imagination: he must be conversant with all that is awfully vast or elegantly little. The plants of the garden, the animals of the wood, the minerals of the earth, and meteors of the sky must all concur to store his mind with inexhaustible variety; for every idea is useful for the enforcement or decoration of moral or religious truth; and he who knows most will have most power of diversifying his scenes,

1, Jan. 1987.

appearance.[52]

Another critic of the eleventh century, Ibn Rashiq, bids poets to discard "the obsolete conventions of the ode," and to "draw inspiration from *nature* and *truth* instead of relating imaginary journeys on a camel which they never owned, through deserts which they never saw, to a patron residing in the same city as themselves."[53] After finding that copying such themes will never make him a great poet, Imlac follows a similar advice: "My desire of excellence impelled me to transfer my attention to *nature* and to *life*. Nature was to be my subject, and men to be my auditors; *I could never describe what I had not seen;* I could not hope to move those with delight or terror, whose interests and opinions I did not understand" (X, p. 22).[54]

However, Imlac's refusal to imitate ancient poetry does not suggest that he minimizes its artistic and thematic value. On the contrary, his extensive readings in ancient poetry and his learning the *Mu'allaqat* by heart help greatly to develop his mastery of the language and its complex metrical system. But like later Abbasid poets, Imlac rejects the philologists' insistence on imitating ancient conventions.

Imlac's rejection entails, however, a shift of attention to the world around him. Imlac says to this effect, "...my sphere of attention was suddenly magnified; no kind of knowledge was to be overlooked. I ranged mountains and deserts for images and resemblances, and pictured upon my mind every tree of the forest and flower of the valley. I observed with equal care the crags of the rock and pinnacles of the palace....To a poet nothing can be useless" (X, 22).

and that both alike have been eclipsed by their contemporaries.[51] Imlac says to the same effect: "it is commonly observed that the early writers are in possession of nature, and their followers of art; the first excel in strength and invention,and the latter in elegance and refinement" (X, pp. 21-22).

In selecting extracts from the works of different poets for an anthology of Arabic poetry, Ibn Qutayba-a ninth century critic from Baghdad-advances a method based on the merit of the poem concerned regardless of its date of composition. In his "Book of Poetry and Poets," he writes:

> in citing extracts from the works of the poets I have been guided by my own choice and have refused to admire anything merely because others thought it admirable I have not regarded any ancient with *Veneration* on account of antiquity nor any modern with contempt on account of his being modern, but I have taken an impartial view of both sides, giving every one his due and amply acknowledging his merit. Some of our scholars, as I am aware, pronounce a feeble poem to be good, because its author was an ancient, and include it among their chosen pieces, while they call a sterling poem bad though its only fault is that it was composed in their own time or that they have seen its author. God, however, did not restrict learning and poetry and rhetoric to a particular age nor appropriate theme to a particular class, but has always distributed them in common amongst His servants, and has caused everything old to be new in its own day and every classic work to be an upstart on its first

1, Jan. 1987.

Islamic poetry as a symbol of perfection,[46] and the moderns who mastered classical learning but refused to imitate it. Abu Nuwas, the boon companion of Haroun al-Rashid in the *Arabian Nights,* was the representative of the innovators. As a poet. "he is not surpassed in poetical genius by any ancient bard."[47] Abu Nuwas, Bashshar bin Burd and Al-Mutanabbi introduced "a lively and graceful fancy, elegance of diction, depth and tenderness of feeling, and a rich store of ideas."[48] Like Imlac, abu Nuwas asserts that those who imitate ancient poetry could never be great.[49]

The neo-classical school of Basrah insisted that since pre-Islamic poetry attains a high degree of maturity and perfection which is unapproachable, the moderns should be satisfied with imitating it. Furthermore, the critics of Basrah argued that ancient poetry was inspired by desert ideals of chivalry which town-dwellers will not be able to celebrate unless they imitate the old patterns and themes set by the ancients. At the same time, town-dwellers will not be able to compose poems as rich in language as the poems of the past which are "repositories of the pure classical tongue."[50] By clinging tenaciously to old virtues and models set by the *Mu'allaqat,* the critics of Basrah were doomed to lose, simply because they imposed certain limitations on poets' aspirations to be great. Imlac, like Abu Nuwas and Mutanabbi, wants to be great, knowing that he will never attain greatness by imitating or copying old virtues and methods of expression.

More important, however, is that the opinions advanced by Arabian critics concerning this controversial issue are echoed by Imlac. Tha'alibi (1038 A. D), for example, asserts that "in tenderness and elegance the pre-Islamic bards are surpassed by their successors,

to their content, for they are written in a highly artistic form, the qasida, known for its sonorous language, luxuriant imagery and formal precision.[43] It is clear that Johnson talks confidently about the*Mu'allaqat* and about the practice of learning them by heart to attain their artistic achievement as well as to be familiar with their method of dealing with various subjects. Indeed Johnson is better acquainted with the *Mu'allaqat* than his critics who either resort to generalizations in their discussions of Imlac's poetics discarding the *Mu'allaqat* altogether, or express their astonishment at such a "mystery" which they fail to trace in travel books.[44]

After receiving his education among the Bedouins and learning the *Mua'llaqat* by heart, Imlac demonstrates that he belongs to a later period, during or after the second Abbasid period (750-1258). What substantiates this assumption is that Imlac's experience occurred much earlier than Pekuah's abduction during the rule of the Mamluks or Turkish Sultans in Egypt (during 1250-1517 or after). Imlac's mention of Persian poetry is another piece of evidence to substantiate my dating of Imlac's "poetic" training, for Persian poetry flourished in the tenth century onwards.[45]

The importance of dating Imlac's experience can be fully understood if we bear in mind that Imlac's resolution not to imitate ancient poets accords with the attitude of many a poet in and after the Abbasid period towards pre-Islamic poetry.

During the Abbasid Golden Age economic, social and cultural developments changed the way of life and ultimately, brought about similar changes in literature. A conflict developed between the traditional school of poetry, the grammarians of Basrah who adhered to pre-

1, Jan. 1987.

science. Indeed, Imlac seems to have Al-Mutanabbi in mind when he demands that a poet "must know many languages and many sciences" (X, p. 23).

Al-Mutanabbi spent a period in the desert among the Bedouins to learn pure Arabian ideals and to acquire a certain purity of speech which made him as excellent as the ancients.[37] Like Imlac, Al-Mutanabbi began his career by taking the ancients as his models, but soon he realized that he could not attain their excellence He ultimately shifted his attention to life and nature, choosing themes and expressions which never lose their merit. But if Imlac is satisfied with his role as a grand wazeer who, by influencing Rasselas, becomes an acknowledged legislator, Al-Mutanabbi's aspiration was even greater. He claimed to be a prophet with a new *Koran.*[38]

But no matter how useful this wandering is for Imlac, he needs to foster his training by learning by heart the ancient Arabic poems which "have been regarded as the epitome of perfection in language, form, and content."[39] Accordingly, Imlac "read all the poets of Persia and Arabia, and was able to repeat by memory the volumes that are suspended in the mosque of Mecca." (X, 22). By following this typical Arabian practice, Imlac is no different from many non-Arabians who learnt Arabic and became prominent poets whose compositions in Arabic are highly admired.[40]

The poems which Imlac learnt by heart are *The Golden Odes* or the *Mu'allaqat.*[41] These poems are also called "Suspended Poems" because they had been hung up in the Ka'ba, a distinction which followed their being chosen as the most successful compositions.[42] These poems are the records of pre-Islamic life and thought in Arabia. Their success, however, is not limited

tality, manliness, loyalty and courage. It is in his poems that "the Arab has drawn himself at full length without embellishment or extenuation.[34] In view of such facts we can understand Imlac's statement that "the first writers took possession of the most striking objects for description and the most probable occurrences for fiction, and left nothing to those that followed them but transcription of the same images" (X, 22). In the sixth century the Arabian poet Antara "complains that his predecessors have left nothing new for him to say."[35]

After providing Rasselas with a brief literary estimate of ancient poetry, Imlac describes his personal attempt to attain the greatness of the ancients and to add his name to "this illustrious fraternity" (X, 22). It is clear that Imlac who aspires to attain the excellence of the ancients without copying their themes or imitating their method of composition is not a typical 18th century poet. Despite his admiration of the ancients he neither imitates them nor clings to the rules which form the classical theory of poetry.[36]

On the other hand, Imlac clearly follows a certain process of training which was commonly followed by Arabian poets since the Umayyads (661-705 A.D.). According to this practice, princes and students with a certain poetic bent of mind wander in the desert and get mixed with Arabian Bedouins for some time in order to attain good linguistic training and to acquire the Arabian virtues of manliness (chivalry and goodness), hospitality and loyalty. Imlac's wanderings form an ingredient of his training which makes him equal to many Arabian poets, especially to the neo-classic Arabic poet Abu Al-Taiyib Al-Mutanabbi (b. 915). Like Imlac, Al-Mutanabbi received a careful education not only in Arabic literature and Bedouin life but also in other areas of philology and

ful; something not to be touched without a sense of deep responsibility; it was the creation of man of what was more than human."[29] In one of the many scattered short poems throughout the *Arabian Nights* we read:

> There is no writer that shall not perish; but what his hand has written endureth forever.
>
> Write therefore nothing but what will please thee when thou shalt see it on the day of resurrection.[30]

To understand the great Arabian love for poetry we need to recall the pre-Islamic story of the Arabian youth who could not marry his beloved because her family objected to his not being a poet, a soothsayer or a water-diviner.[31]

Another point which Imlac has been interested in discussing is the quality of ancient poetry. It is true that Imlac tends to generalize in his reference to the poetry of the past, but his specific mention of the masterpieces of ancient Arabian poetry makes it clear that he has in mind Arabic rather than Greek poetry.[32] It is in Arabia that he finds " the most ancient poets are considered as the best." Imlac offers three possible explanations for such an attitude towards ancient poets. The poet is held to be endowed with a special gift which entitles him to "preside over" people's thoughts and manners "as a being superior to time and place" (X, 23). His poetry surprises people as "a novelty" because of its form of poetical speech, saj', or rhymed prose. This form was considered the most effective in conveying "the mysterious and esoteric lore" to the people.[33]

As a consummate master of the craft, a historian and a sage, the ancient poet was able to cover everything, making his poems the "diwan" of pre-Islamic life, celebrating certain qualities such as generosity, hospi-

even if they were gigantic. But he who has bound them together with the rhyme of a poem, reinforced them with its rhythm, and made them famous with a rare verse, a popular proverb and a fine concept, has made them eternal against the passing of time, delivered them from unbelief..[25]

The main source of the ancient Arabian poet's learning is his "special gift" which Imlac differentiates from every other knowledge. The pre-Islamic concept of the poet as divinely inspired is clearly indicated by the very word "sha'ir," which means poet. In Arabic the word means that a poet is endowed with supernatural knowledge, "a wizard in league with spirits... and dependent on them for the magical powers which he displayed."[26] According to this conception the poet was held to be the most important person. "His rhymes, often compared to arrows, had all the effect of a solemn curse spoken by a divinely inspired prophet or priest, and their pronunciation was attended with peculiar ceremonies of a symbolic character."[27]

As one who plays the role of the historian, the register of the morals and thoughts of his community, the interpreter of their feelings and attitudes, the poet is certainly the most influential. However, he is at the same time the minstrel who provides his community with songs that express their ideas and feelings. The unwritten words of these songs "flew across the desert faster than arrows and came home to the hearts and bosoms of all who heard them."[28]

In order to conform to the obligations which his position imposes on him , the poet has to be true to himself and ultimately to his profession. For poetry "was among those Arabian poets something solemn and aw-

> When there appeared a poet in a family of the Arabs, the other tribes round about would gather together to that family and wish them joy of their good luck. Feasts would be got ready, the women of the tribe would join together in bands, playing upon lutes, as they were wont to do at bridals, and the men and boys would congratulate one another; for a poet was a defence to the honour of them all, a weapon to ward off insult from their good name, and a means of perpetuating their glorious deeds and of establishing their fame for ever. And they used not to wish one another joy but for three things-the birth of a boy, the coming to light of a poet, and the foaling of a noble mare.[24]

Imlac cites more than one reason for this "veneration." He finds that people consider poetry "as the highest learning." Indeed, what Imlac says is not at variance with historical facts, for ancient Arabian poetry is considered the archive (diwan) of pre-Islamic life and thought. Ibn Qutaiba (d. 870), the Abbasid critic from Baghdad, says:

> Poetry is the mine of knowledge of the Arabs, and the book of their wisdom, the archives of their history, the reservoir of their epic days, the wall that defends their exploits, the impassable trench that preserves their glories, the impartial witness for the day of judgement. Whoever cannot offer even a single verse in defense of his honour and the noble virtues and praiseworthy actions that he claims for his ancestors, will exert himself in vain, even if they were remarkable. They will disappear,

tan age, nor has he in mind the Augustan attitude toward classical poetry, for in the 18th century the poet was a man like others. The feeling of veneration, high regard and love for poetry is inseparable from a basic belief in poetry as divinely inspired, or, in Imlac's words "a gift conferred at once" (X, 21). This "gift" of "divine inspiration" differentiates poetry from "every other knowledge" as Imlac asserts (X, 21).

Imlac's definition of poetry as "a gift conferred at once" which is different from every other knowledge has romantic connotations which are alien to Johnson's central view of poetry. Despite his belief that genius is "that power which constitutes a poet; that quality without which judgement is cold and knowledge inert," Johnson's emphasis is on the poet's intellectual achievement.[19] Indeed, Johnson never thinks of the poet as different from others; on the contrary he believes that there is no basic difference between the gifts for poetry or law.[20] He says, "had Sir Isaac Newton applied himself to poetry he would have made a very fine epic poem. I could as easily apply to law as to tragic poetry."[21]

However, Imlac's concept of genius and inspiration is more in accord with the theory advanced by Joseph Warton, Edward Young and Maurice Morgann who ascribe to true poetry magical power and divine inspiration.[22]

More to the purpose of this study, however, is that Johnson's poet is so much interested in Arabic literature that he talks about it with the confidence of a native critic.[23] To understand the Arabian love for poetry which Imlac describes at the beginning of his discourse, we need to cite what a ninth century Arabian, Ibn Rashiq, says regarding the pre-Islamic love for poetry:

1, Jan. 1987.

fiction.[14] W.B.C. Watkins remarks that Johnson had access to the libraries of the two brothers, Joseph and Thomas Warton. "He probably spent some time at least in the library of Thomas Warton, whom he used to visit at Oxford."[15] Moreover, it is not difficult for a man interested in Arabic like Johnson to find and read relevant critical studies in an age known for its increasing interest in oriental literature. It was a custom for the members of Oxford and Cambridge to write poems in all the languages taught there including Arabic. When Boswell once ridiculed the two schools for publishing such poems, Johnson replied," I would have as many of these as possible; I would have verses in every language that there are the means of acquiring."[16]

More important, however, s the fact that Imlac concentrates on his experience in Arabia, for in this nation which is "at once pastoral and warlike," he "found that poetry was considered as the highest learning, and regarded with a veneration somewhat approaching to that which man would pay to the Angelic Nature."[17] Almost all the critics overlook this speech of Imlac and begin their speculations on Imlac's poetics without paying due attention to the fact that Imlac is a central character in an oriental tale and that it is quite probable that the author has modelled him on certain oriental figures in accordance with the oriental setting and theme of this tale. Bearing in mind that Johnson's interest in the Orient accords with the 18th century increasing search for "the treasures of medieval literature and folklore" which were "exalted at the expense of the classics,"[18] it should not be surprising therefore to find Johnson well acquainted with Arabic poetics.

What Imlac has in mind is not poetry in the Augus-

of Pococke and other orientalists show that Johnson's acquaintance with Arabic literature and thought is no ordinary one.[10]

Johnson's admiration for Pococke and his reading of the latter's books might be of considerable importance in deciding the origins of Imlac's poetics. Pococke wrote *Specimen Historiae Arabum* which contains not only selections from Arabian pre-Islamic and Isamic poetry, but also some commentaries on Arabic prosody. In 1661 Pococke published *Lamiyat ul Ajam* (Oxford), a translation of one of the excellent Arabic long poems with textual and grammatical notes. This was published in one volume with a very important study of Arabic prosody entitled, *Scientia Metrica et Rhythmica, Seu Tractatus De Prosodai Arabica, Ex Authoribus Probatissimis Eruta.* Pococke's two books were used by Sale in the documentation of his "Preliminary Discourse" to the *Koran* which studies, among other things, Arabic literature. Later in the 18th century, Joseph Dacre Carlyle drew heavily on Pococke's *Historiae Arabum* in his book *Specimens of Arabian Poetry from the Earliest Time to the Extinction of the Kalifat, with some Account of the Authors.* (1796)[11] But Johnson's acquaintance with Arabic literature was not limited to Pococke's books and Sale's *Koran,* for he was well acquainted with Herbelot's *Bibliotheque Orientale* (1697) which he used as a source for *Irene.*[12] Moreover, Johnson had been acquainted with individual Arabian authors and historians such as Ismael abul Feda.[13]

Furthermore, it is quite possible that Johnson was able to study Arabic literature through his friend Thomas Warton, a pioneer in advocating the theory that European romance is based on borrowings from Arabic

critical theory is primarily based on a subtle recognition of the poetic genius of the ancients, a recognition which entails giving their poetry" a formal place in the intellectual structure" of contemporary values.[5] This explanation is basic to understanding Imlac's poetics in relation to the Arabic concept of poetry in the ninth century onwards. As no poetic theory had been established before, the Arabian grammarians, philologists and poets derived the basic elements of their poetics from the poetry written earlier. Like Imlac,they had no preconceptions as to the nature of poetry other than the structural and thematic patterns established by the poets themselves.[6]

It is the purpose of this paper to demonstrate that Imlac's discourse on poetry is identical with Arabic poetics, and that as a poet Imlac is modelled on certian Arabian poets whose works were known in Europe before the publication of *Rasselas* in 1759. It is quite probable that Johnson's desire to learn Arabic was motivated by certain readings in Arabic culture which made him feel that such a language is indispensable for him as a man of learning.[7] Indeed Johnson is no different from Lady Mary Wortley Montagu who said after Achmet Beg had explained to her several pieces of Arabian poetry "Their (the poems) expressions of love are very passionate and lively. I am so much pleas'd with them, I really believe I should learn to read Arabic if I was to stay here for a few months."[8]

Throughout Johnson's works there are scattered remarks which indicate a good acquaintance with Arabic philosophy and literature.[9] As this essay tends to show, Johnson's knowledge of certain literary practices among Arabian literary circles, his knowledge of specific centres of Abbasid learning and his interest in the works

Comparative Culture Book Series

1, Jan. 1987.

Possible Arabic Sources For Imlac's Poetics in Johnson's Rasselas

Dr. Muhsin Jassim al - Musawi *

The Writer is the author of SCHEHERAZADE IN ENGLAND (Washington : 3 Continents, 1981). He is aprofessor of English and Comparative Literature at Baghdad University. College of Education.
He is also the Editor — in — Chief of AFAQ ARABIA.

In dealing with Imlac's poetics critics have tended to relate his discourse, the tenth chapter of *Rasselas*, to the neoclassical concepts of poetry.[1] But as Imlac's views only partly accord with the Augustan theory of poetry, many conclude that Johnson anticipates the romantic movement with its emphasis on the role of the poet as a teacher, a prophet and an "unacknowledged" legislator of mankind.[2] Others remark that while Johnson anticipates the Romantics, he retains the neoclassical resistance to "the trends towards the autonomy of art and the primacy of imagination and emotion," and conclude that both Johnson and his surrogate Imlac "represent the past. They may be considered the last important exemplars of neoclassical theory in England."[3]

In almost all the writings on Imlac's poetics it is noticeable that while critics tend to emphasize certain points to support their arguments, they neglect many an important saying. Indeed, central to the confusion and contradiction in the writings on Imlac's discourse is that no one has thought of the tenth chapter in relation to Johnson's literary allusions. The process which Imlac follows begins with admiration for the ancients, learning their poetry by heart but refusing to copy their themes, resolution to be a great poet, and explanation of poetic themes. This progression of Imlac's thought culminates with a description of a concept of poetry which has nothing to do with Augustan poetics.[4]

As far as Imlac's poetic inclinations are concerned, it is clear that his idea of the role of the poet has no theoretical bases other than his sheer acceptance of the poetic genius of the ancients as a reality worth studying rather than imitating. His own poetic bent is prior to his later development as a critic, but the formulation of his